اختراع التقاليد

دراسة في نشأة التقاليد ودوافعها وتطوراتها

تحرير
إيريك هوبزباوم وتيرينس رينجر

ترجمة
أحمد لطفي

اختراع التقاليد

دراسة في نشأة التقاليد ودوافعها وتطوراتها

تحرير

إيريك هوبزباوم

تيرينس رينجر

ترجمة

أحمد لطفي

هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية.
فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر.
GT95 .I5812 2013

اختراع التقاليد: دراسة في نشأة التقاليد ودوافعها وتطوراتها/ تحرير إيريك هوبزباوم، تيرينس رينجر؛ ترجمة: أحمد لطفي.- ط. 1.- أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية، 2013.

ص. ؛ سم.

ترجمة كتاب: The Invention of tradition

تدمك: 0 - 242 - 17 - 9948 - 978

1. الفولكلور. 2. العادات والتقاليد. أ. Hobsbawm, E. J. (Eric J.) 1917-2012 ب. Ranger, T. O. (Terence O.) ج. لطفي، أحمد.





الطبعة الأولى 1434هـ 2013م

أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة
ص.ب: 2380

publication@tcaabudhabi.ae
www.tcaabudhabi.ae

اختراع التقاليد



الفصل الأول

مقدمة في اختراع التقاليد

بقلم: إيريك هوبزباوم



لا شيء يبدو أكثر قدماً وارتباطاً بالماضي السحيق من الأبهة التي تحيط بالملكية البريطانية في مظاهرها الاحتفالية العامة. ورغم أن الزهو الملكي البريطاني في شكله الحديث هو نتاج أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ـ كما سنرى في أحد فصول هذا الكتاب ـ فإن «التقاليد» التي تبدو ـ أو يتم الادعاء بأنها ـ موغلة في القدم يكون أصلها حديثاً في الغالب، وفي بعض الأحيان تكون موضوعة وضعاً. وأي شخص مُطّلع على كليات الجامعات البريطانية العريقة يعتبرها مؤسسات تستند إلى تقاليد عريقة، ورغم أن بعضها ـ مثل المهرجان السنوي للدروس التسعة وتراتيل كنيسة كلية الملك في كامبريدج التي يمارسها الأتباع عشية عيد الميلاد ـ أصبح يُبث في وسائل الإعلام كالراديو. هذه الملاحظة أصبحت نقطة انطلاق لمؤتمر نظمته مجلة «الماضي والحاضر **Past & Present**» التاريخية، وهذا المؤتمر أصبح بدوره الأساس الذي قام عليه هذا الكتاب.

ويُستخدم مصطلح «التقاليد الوضعية» (أو الموضوعة) للتعبير عن مفهومٍ واسعٍ يشمل كلّاً من «التقاليد الوضعية» والتقاليد التي ظهرت للوجود أثناء فترة وجيزة لا يمكن تحديد تاريخها، قد تكون بضع سنوات، لكنها أسست وجودها بسرعة كبيرة. فبث مراسيم الاحتفال الملكي بعيد الميلاد في بريطانيا (الذي بدأ عام 1932) هو مثال من النوع الأول من التقاليد، بينما ظهور وتطور احتفالات نهائي كأس اتحاد كرة القدم في بريطانيا هو مثال عن النوع الثاني. ومن الواضح أن هذين النوعين من التقاليد يفتقران إلى الديمومة، ولكننا نهتم بدراسة ظهورهما وتأسيسهما وليس البقاء والاستمرار.

والتقاليد الوضعية هي مجموعة من الممارسات تحكمها قواعد ذات طابع طقسي أو رمزي، وتكون هذه القواعد مقبولة علنياً أو ضمنياً، وتسعى إلى غرس قيم ومعايير سلوكية معينة من خلال التكرار، وهو ما يعني التواصل مع الماضي. فهذه الممارسات تحاول تحقيق الاستمرارية مع ماضٍ تاريخي مناسب. ومن أمثلة ذلك الاختيار المتعمَّد لطراز العمارة القوطية[1] الذي يعود إلى القرن التاسع عشر عند إعادة بناء البرلمان البريطاني، وكذلك القرار الذي تلا الحرب العالمية الثانية بإعادة إنشاء مبنى البرلمان على نفس التصميم القديم. وليس من الضرورة أن يكون الماضي التاريخي الذي تم إنشاء التقليد الجديد فيه تليداً أو سحيقاً. فالثورات و«الحركات التقدمية» تؤسس للقطيعة مع الماضي كما حدث في عام 1789. وتكمن خصوصية «وضع» التقاليد في كونها مسألة متكلفة إلى حد كبير. ووضع التقاليد هو استجابات لحالات جديدة تأخذ شكل الإحالة إلى أوضاع وحالات قديمة، وبالتالي فإن التقاليد الجديدة تصنع تاريخها من خلال عملية تكرار غير إلزامية. وهذا هو التناقض بين التغيير المستمر

---

(1) العمارة القوطية هي مرحلة من العمارة الأوروبية، تميزت بأشكال هيكلية مميزة وبتعبيرية جديدة في أواخر القرون الوسطى (المترجم)

والابتكار في العالم الحديث، ومحاولة هيكلة أجزاء من الحياة الاجتماعية كشيء ثابت، وهو ما جعل «التقاليد الوضعية» تثير اهتمام المؤرخين على مدار القرنين الماضيين. وهنا يجب التمييز بين «التقليد» بهذا المعنى و«العادة» التي تهيمن على «المجتمعات التقليدية». فطبيعة التقاليد» ـ ومن ضمنها التقاليد الوضعية ـ تتسم بالثبات وعدم التغير، لأن الماضي الذي تعود إليه وتشير إليه ـ سواء كان ماضياً حقيقيّاً أو موضوعاً ـ يفرض ممارسات ثابتة ورسمية لها صفة التكرار.

وبينما تؤدي «العادة» في المجتمعات التقليدية وظيفة مزدوجة فإنها تكون أداة محرّكة ووسيلة للتوازن. والعادة لا تعوق الابتكار والتغيير حتى مرحلة معينة، رغم أن متطلبات ظهور العادة تكون عادة متوافقة ـ وربما متطابقة ـ مع مجموعة من السوابق التي تفرض حدوداً ملموسة. والعادة تضفي على أي تغيير مطلوب (أو أية مقاومة للتجديد) صفة السابقة والاستمرارية الاجتماعية والقانون الطبيعي. ويعلم دارسو الحركات الفلاحية أن مطالبة القرية بالحصول على أرض مشاع أو حقٍّ ما «بحكم عادة تعود إلى زمن غابر» لا تستند إلى حقائق تاريخية، وإنما تكون بدافع الحفاظ على ميزان القُوَى في صراع القرية المستمر مع الإقطاعيين أو مع القرى المجاورة. ويعلم الباحثون المعنيون بالحركة العمالية البريطانية أن «عادات المهنة» أو المصنع قد لا تمثل تقليداً قديماً، وبذلك قد تكون أي حق حصل عليه العمال واقعياً (ولو حديثاً)، وهم يحاولون الآن توسيعه أو الدفاع عنه من خلال إكسابه صفة الاستمرارية وقوتها. والعادة لا يمكن أن تصبح ثابتة في أي مجتمع، حتى المجتمعات «التقليدية»، لكن القانون العُرفي أو العام يُبرز هذا المزيج الذي يتكون من مرونة الجوهر والالتزام الشكلي بحوادث الماضي (السوابق).

وهنا يصبح وجه الاختلاف بين «التقليد» و«العادة» ـ بالمعنى المقصود في هذا السياق ـ شديد الجلاء والوضوح؛ فالعادة هي ما يفعله القضاة، في حين أن التقليد هو الشعر المستعار والرداء ومعداتهم الرسمية الأخرى، علاوة على الممارسات الشعائرية التي تحيط بجوهر عملهم. وتراجع العادة يغير حتماً التقليد الذي يتداخل مع العادة في الغالب.

وهناك فرق ثانٍ أقل أهمية بين «التقليد» بالمعنى الذي نعتمده والعُرف (أو الرتابة) الذي لا توجد له طقوس مهمة أو وظيفة رمزية، رغم أن هذا العرف قد يكتسب طقوساً أو وظيفة رمزية بمحض المصادفة. والواضح أن أي ممارسة اجتماعية متكررة تميل إلى تطوير مجموعة من الأعراف والأعمال الرتيبة التي قد تتشكل بحكم الواقع أو القانون، وبالتالي تنتقل إلى أناس آخرين (هم الممارسون الجدد). وينطبق ذلك على الممارسات التي ليس لها سابقة (مثل عمل الطيارين) بقدر انطباقه على الممارسات الشائعة منذ فترة طويلة. وقد اضطرت المجتمعات منذ قيام الثورة الصناعية إلى ابتكار أو تأسيس أو تطوير شبكات جديدة من هذه الأعراف بمعدل أسرع وأكبر من الماضي. فهذه الأعراف تعمل ـ أفضل ما تعمل ـ عندما تتحول إلى عادة أو

إجراء تلقائي أو ردة فعل، لكنها تتطلب الثبات. وهذه الحاجة إلى الثبات قد تعيق متطلبات ممارسة العادة وتعطل القدرة على التعامل مع حالات الطوارئ غير المتوقعة وغير المعتادة. وهذه نقطة ضعف معروفة في «بناء الرتابة» أو «إضفاء صفة البيروقراطية» على الممارسات والحوادث، ولاسيما على مستوى المرؤوسين، حين يعتبر غياب التنوع في الأداء هو أفضل صور الأداء من حيث الكفاءة.

وبالتالي فإن شبكات الأعراف والروتين لا تعتبر من بين «التقاليد الوضعية»؛ لأن وظائفها ـ وبالتالي مبرراتها ـ هي تقنية، وليست أيديولوجية؛ فالماركسية تنتمي لـ«القاعدة» وليس لـ«البنية الفوقية». والغرض من شبكات الأعراف هو تسهيل الأعمال العملية التي يمكن تحديدها أو تعديلها أو التخلي عنها بسهولة لتلبية الاحتياجات العملية المتغيرة، وهو ما يؤسس لصفة الثبات والجمود التي تتطلبها أي ممارسة مع مرور الزمن، وتصبح هناك مقاومة عاطفية من جانب الأفراد المرتبطين بهذه الممارسة تجاه أي ابتكار أو تجديد. والشيء نفسه ينطبق على «قواعد» اللعبة أو غيرها من أنماط التفاعل الاجتماعي أو المعايير الأخرى ذات الأساس العملي. فارتداء القبعات الصلبة أمر مبرر ومنطقي في حالة راكبي الدراجات النارية والجنود، لكن ارتداء الصيادين لنوع معين من القبعات على ملابس الصيد له معنىً آخر. ولو لم يكن لقبعات الصيادين معنى خاص لأصبح من السهل تغيير الأزياء «التقليدية» لصيادي الثعالب مثلما يتم استبدال شكل خوذ الجنود إن توفر شكل جديد يوفر مستوى أعلى من الحماية والأمان. ولعل «التقاليد» والأعراف البراجماتية (أو الرتابة) أمران مرتبطان ببعضهما ارتباطاً عكسيّاً. فالتقليد بين اليهود الليبراليين يضعف عندما يتوفر مبرر عملي لحظر نوع معين من الغذاء، مثل القول إن: اليهود القدماء حظروا لحم الخنزير لأسباب صحية. وفي المقابل، تصبح الممارسات والتقاليد الرتيبة رمزية ـ أو ذات استخدام طقسي ـ عندما تنفصل عن الاستخدام العملي. فزي ضباط سلاح الفرسان يصبح مجرد تقليد عندما لا يكون ثمة خيول، ومظلات ضباط الحرس تفقد أهميتها إن استعملت مع الزي المدني وعندما لا تكون ملفوفة بإحكام (وبالتالي تصبح بلا فائدة)، وشعر المحامين المستعار لم يفقد أهميته في العصور الحديثة إلا عندما امتنع الناس عن ارتدائه.

والتقاليد الوضعية المفترضة ـ هنا ـ هي بمثابة إضفاء الطابع الرسمي والطقسي الذي يترتب على كون الممارسة تشير إلى الماضي وإن توفرت صفة التكرار والثبات. لكن المؤرخين لم يدرسوا عملية تأسيس وتكوّن هذه التعقيدات الرمزية والطقسية دراسة كافية ومستفيضة، وما زال الكثير من الغموض يلف هذه المنطقة. والمفترض أن العملية تكون أوضح ما يمكن عندما تقوم جهة أو شخص ما بوضع «تقليد» معين عمداً مثلما فعلت جمعية الكشافة التي أسسها بادن باول. ومن السهل تتبع هذه العملية عندما يتم إنشاؤها بصورة رسمية واحتفالية؛ لأنها تكون موثقة توثيقاً جيداً مثل تأسيس النازية وحزب نورمبرج. وربما يكون من الصعب تتبع هذه العملية عندما توضع هذه التقاليد وتتطور على يد جماعات خاصة (وبالتالي لا

يتم تدوينها وتسجيل نشأتها وتطورها)، أو بصورة غير رسمية على فترة من الزمن مثل البرلمانات ومهنة المحاماة. وتكمن صعوبة تتبع ماضي هذه التقاليد ليس في قلة المصادر فحسب وإنما في التقنيات اللازمة لذلك. ورغم أن هناك بعض التخصصات العلمية التي تتناول المسائل المتعلقة بالرمزية والطقوس ـ مثل شعارات النبلاء ودراسة الطقوس الدينية، ومثل تخصصات تاريخ منطقة فاربورج الألمانية ـ فإن هذه الدراسات غير مألوفة لمؤرخي العصر الصناعي.

وهناك احتمال بأن عملية غرس التقاليد تمت في كل مكان وزمان، ولم تخل حقبة زمنية أو حيز مكاني منها. لكن علينا أن نتوقع حدوث غرس للتقاليد بشكل أكثر كثافة وتكراراً عندما تؤدي سرعة التحول المجتمعي إلى إضعاف (أو تدمير) الأنماط الاجتماعية التي قامت من أجلها التقاليد القديمة؛ أو ظهور أنماط مجتمعية جديدة لا تنطبق عليها التقاليد القديمة؛ أو أن تصبح التقاليد القديمة ومؤسسوها ومُروِّجوها غير قادرين على إبداء المرونة والتكيف؛ أو أن يتم القضاء على التقاليد القديمة بأي سبب آخر؛ أو عند حدوث تغييرات كبيرة في ساحة العرض والطلب. ولما كانت التغيرات المجتمعية قد أصبحت شديدة الكثافة في المئتي سنة الماضية فقد أصبح من المنطقي أن نتوقع ظهور الكثير من التقاليد الجديدة في هذه الفترة. وينسحب ما سبق على الحركة الليبرالية في القرن التاسع عشر وعلى نظرية «التحديث»، ما يجعل عملية تشكّل التقاليد غير قاصرة على ما يُسمى بالمجتمعات «التقليدية»، ويتعداها إلى المجتمعات «الحديثة». وبشكل عام هذه هي الحال، لكن على المرء أن يحذر من افتراضين؛ أولهما: أن الأنماط المجتمعية القديمة وهيكل السلطة والتقاليد المرتبطة بهذه الأنماط أصبحت غير قابلة للتكيف وغير قادرة على البقاء، وثانيهما: أن التقاليد «الجديدة» نتجت عن العجز عن استخدام التقاليد القديمة أو تكييفها لتناسب الواقع الجديد.

وقد حدث التكيف من خلال استخدام الأنماط القديمة في ظروف جديدة ولخدمة أغراض حديثة. فالأعراف القديمة ذات الوظائف الراسخة تشير إلى الماضي، لذا فإن التعبيرات والممارسات الطقسية تحتاج إلى التكييف مع المستجدات. وحصل أن واجهت الكنيسة الكاثوليكية تحديات سياسية وفكرية جديدة وتغيرات انقلابية في تركيبة المؤمنين (كزيادة انضمام العنصر النسائي إلى صفوف المؤمنين والواعظين)[1]. وواجهت الجيوش المحترفة مسألة التجنيد الإلزامي. وباتت المؤسسات القديمة ـ كالمحاكم القانونية ـ تعمل في سياقات متغيرة، وأدت وظائف مختلفة في سياقات جديدة، وكذلك فعلت المؤسسات التي تتمتع باستمرارية اسمية، لكنها تحولت إلى شيء مختلف تماماً عما كانت عليه في السابق ـ خذ الجامعات مثالاً على ذلك.

---

(1) See Tihon G, ‹Les religieuses en Belgique du XVI Ile au XXe siecle: Approche Statistique›, Belglsch Tijdschrift v, Nieuwste Geschiedenis/ Revue Belge d› Histoire Contemporaine (1976), PP 1 - 54

وقد حلل باهنسون[1] التراجع المفاجئ في معدلات نزوح طلاب الجامعات الألمانية الجماعي بسبب النزاعات والمظاهرات ـ بعد عام 1848 ـ وهي ممارسة تقليدية تسببت في تغير الطابع الأكاديمي للجامعات، وارتفاع سن الطلاب، وتزايد اتساع الطبقة البورجوازية التي تسببت في تراجع حدة التوتر والشغب بين الطلاب، والعرف الجديد المتمثل بالتنقل الحر بين الجامعات، والتغيير في الاتحادات الطلابية، وعوامل أخرى[2]. وما هو أكثر إثارة للاهتمام ـ من وجهة نظرنا ـ هو استخدام المواد القديمة لبناء نوعٍ جديدٍ تماماً من التقاليد الوضعية الصالحة للأغراض الجديدة. فقد تراكم مخزونٌ كبيرٌ من هذه المواد في الماضي في كل المجتمعات تقريباً. وكانت ثمة لغة معقدة للممارسات والتواصل الرمزي على الدوام. وكانت التقاليد الجديدة في بعض الأحيان تُطعم بسهولة على القديمة، وفي أحيان أخرى كانت تُستعار من مخزون الطقوس الرسمية الثري، والمواعظ الرمزية والأخلاقية من دين وأبهة أميرية وفولكلور وماسونية (والماسونية نفسها هي تقليد وُضع في فترة سابقة، وتتمتع بمعان رمزية شديدة القوة). وهكذا قام رودولف براون[3] بدراسة تطور القومية السويسرية، بالتزامن مع تشكيل الدولة الاتحادية الحديثة في القرن التاسع عشر، والذي تميز بالتدريب في مجال الفولكسكنده (وهي المرادف الألماني لعلم الأنثروبولوجيا ـ أو علم الإنسان) الذي أفسح المجال لهذه الدراسات في بلد استطاع أن يتعاون مع النازية دون أن تتعطل حركة التحديث فيه. وتم تعديل الممارسات التقليدية الموجودة من أغانٍ شعبية، ومنافسات بدنية، ورماية، فاكتسبت مسحة طقسية وطابعاً مؤسسيّاً يخدم الأغراض الوطنية الجديدة. وأضيفت إلى الأغاني الشعبية التقليدية أغانٍ جديدة من النمط نفسه ذات مضمون قومي تقدمي، وغالباً ما كانت من تأليف مديري المدارس. فنُقلت إلى الرصيد الكورالي، رغم أنها تجسد أيضاً عناصر طقسية قوية من التراتيل الدينية. (ويستحق تشكيل هذا المخزون الجديد من الأغاني، ولاسيما أغاني المدارس والدراسة). وقد أعلن قانون مهرجان الأغنية الاتحادية أن هدفه هو «تطوير وتحسين غناء الشعب، وإيقاظ مشاعر حب الله والحرية والدولة، والوحدة والتآخي بين أصدقاء الفن والوطن». (وتُعبِّر كلمة «تحسين» عن سمة التقدم في القرن التاسع عشر).

وترافقت هذه المناسبات مع صياغة منظومة طقوس قوية، مثل: أجنحة ومنصات المهرجان، وإقامة هياكل لعرض الأعلام، وإنشاء معابد لتقديم القرابين، والمواكب، وقرع الأجراس، واللوحات، وإطلاق الطلقات النارية للتحية، ومجيء وفود حكومية على شرف المهرجان، وإقامة مآدب العشاء، والخطابة.

---

(1) Karsten Bahnson, Akademische Ausziige aus deutschen Universitiits und Hochschulorten (Saarbrucken, 1973).

(2) وقد سُجلت (17) من هذه الهجرات في القرن الثامن عشر، و (50) في الفترة 1800 - 1848، لكن لم يسجّل غير (6) في الفترة 1848 - 1973.

(3) Rudolf Braun, Sozialer und kultureller Wandel in einem Jondlichen lndustriegebiet im 19. und 20. Jahrhundert, ch. 6 (Erlenbach - Zurich, 1965).

وتمت إعادة تهيئة المواد القديمة من أجل ذلك:

أصبحت أصداء الأنماط الاحتفالية لعصر الباروك والعروض ومظاهر الأبهة واضحةً لا تخطئها العين في البنية المعمارية الجديدة للمهرجانات. وكما هي الحال في الاحتفالات الباروكية فقد اندمجت الدولة والكنيسة على أعلى المستويات؛ وظهر مزيج جديد من العناصر الدينية والوطنية في صورة أشكال جديدة من أنشطة الكورال والرماية والجمباز[1].

لذلك لا يمكن مناقشة المدى الذي ذهبت إليه التقاليد الجديدة في استخدام المواد القديمة وفي الدفع باتجاه ابتكار لغات جديدة أو أدوات حديثة وتوسيع نطاق المفردات الرمزية القديمة لتتجاوز الحدود التقليدية المعمول بها. ويتضح أن الكثير من المؤسسات السياسية والحركات والجماعات الأيديولوجية والقومية كانت حديثة النشأة، وبالتالي استلزم الأمر اختلاق ماضٍ لها، ومد جذورها في الحقب السابقة، إما عن طريق أنصاف الحقيقة (مثل الملكة بوديشيا Boadicea وشيخ القبيلة فيرسينجتريكس Vercingetorix ـ والبطل الشعبي أرمينيوس ذي كيروسكان Arminius the Cheruscan) وإما عن طريق التزوير (المؤلف والراوي أوسيان Ossian ومخطوطات القرون الوسطى التشيكية).

ويتضح أيضاً أن الرموز والأدوات الجديدة تماماً خرجت إلى حيز الوجود كجزء من الحركات الوطنية والدُوَلية. خذ على ذلك مثالاً النشيد الوطني (الذي يبدو أن البريطانيين كانوا الأسبق إليه في سنة 1740)، والعَلَم الوطني (الذي لا يزال مجرد تغيير في الألوان الثلاثة الثورية الفرنسية التي تطورت بين عامي 1790 و1794)، أو تجسيد «الأمة» برمز أو صورة ـ سواء رموز رسمية مثل ماريان وجرمانيا Marianne and Germania، أو غير رسمية كالصور الكرتونية النمطية لجون بول John Paul والعم سام Uncle Sam وميشيل الألماني German Michel.

ولا يجب أن نغفل عن كسر الاستمرارية التي تتضح في بعض الأحيان حتى في المبادئ التقليدية للعصور القديمة. فبحسب لويد[2] توقفت تراتيل عيد الميلاد الشعبية الإنجليزية في القرن السابع عشر لتحل محلها أناشيد التراتيل التي تُليت من كتاب واتس ويسلي Watts - Wesley رغم التعديل الكبير في شعبية الديانات المنتشرة في المناطق الريفية مثل المنهاجية البدائية (Primitive Methodism). وكانت التراتيل أول أنواع الأغاني الشعبية التي أنعشتها الطبقة الوسطى لتأخذ مكانها «في محيط الكنيسة الجديد والطائفة والأوساط النسائية»، وانتشرت مجدداً في المناطق الحضرية من «قِبَل مطربي الشوارع أو الفتية ذوي الصوت الأجش الذين يغنون على عتبات أبواب المنازل طمعاً بمكافأة». وبهذا المعنى فإن أنشودة «قدّس الله

(1) رودولف براون، المرجع السابق، الصفحات 336 - 337.

(2) A. L. Lloyd, Folk Song in England (London. 1969 ed.), PP 134 - 138

روح مريم» (God rest ye merry, Gentlemen) ليست قديمة على الإطلاق. وهذا الانقطاع واضح حتى في الحركات التي تعمد إلى وصف نفسها بـ «التمسك بالتقاليد» (Traditionalist) ـ والتي تروق للمجموعات التي كانت تُعتبر بالإجماع مستودعات للاستمرارية التاريخية والتقاليد مثل الفلاحين[1].

والواقع أن ظهور حركات الدفاع عن التقاليد وإحيائها ـ سواء كانت «متمسكة بالتقاليد» أو غير ذلك ـ يشير إلى حالة من الانقطاع. ولا يمكن لحركات الدفاع عن التقاليد التي شاعت في أوساط المثقفين منذ العهد الرومانسي أن تتطور أو تحتفظ بوجود الماضي (باستثناء إنشاء محميات طبيعية بشرية للزوايا المنعزلة من الحياة القديمة)، وإنما يجب أن تصبح «تقليداً وضعياً». ويجب عدم الخلط بين قوة التقاليد الحقيقية وقدرتها على التكيف وبين «وضع التقاليد»، فحين تكون الطرق القديمة لا تزال ظاهرة في حيز الوجود لا يكون ثمة حاجة إلى إحياء التقاليد أو وضعها.

وقد يقترح البعض أن هذه التقاليد وُضعت وضعاً، ليس لأن الطرق القديمة لم تعد معروفة أو قابلة للحياة، وإنما لأنها لا تُستخدم عمداً أو تم تكييفها. وبالتالي فهي عندما تضع نفسها بوعي في مواجهة التقاليد من أجل الابتكار الجذري، فإن فكر القرن التاسع عشر الليبرالي الرامي للتغيير الاجتماعي يكون قد فشل في توفير الروابط الاجتماعية والسلطوية التي سادت في مجتمعات العصور السابقة، وسببتْ ظهور فجوات يمكن أن تملأها تلك الممارسات الجديدة الموضوعة.

كما أن نجاح سادة المحافظين في القرن التاسع عشر في لانكشاير (تمييزاً لهم عن الليبراليين) في استخدام الروابط القديمة يُثبت صلاحية هذه الروابط للاستخدام في بيئات المدن الصناعية غير التقليدية[2]. ويجب الاعتراف بعدم قابلية أساليب وتقاليد حقبة ما قبل العصر الصناعي على التكيف والعيش على المدى الطويل في مجتمعات اليوم الثورية التي تجاوزت الحدود التقليدية. وينبغي عدم الخلط بينها وبين المشاكل الناشئة عن رفض الأساليب القديمة من جانب المعسكر الذي يعتبرها عقبات في وجه التقدم، فضلاً عن الخصوم المسلحين بأدوات الرفض والنبذ.

---

(1) ينبغي تمييز ذلك عن إحياء التقاليد لأغراض أثبتت انحسارها فعلًا. فإحياء المزارعين لملابسهم الإقليمية القديمة، ورقصاتهم الشعبية، والطقوس المماثلة للمناسبات الاحتفالية (حوالي عام 1900) لم تكن صفة برجوازية ولا تقليدية، وظاهرياً يمكن اعتبارها حنيناً لثقافة قديمة تختفي بسرعة، بيد أنها كانت في الواقع تعبيراً عن هوية الطبقة التي يمكن من خلالها للمزارعين المزدهرين أن يميزوا أنفسهم أفقياً أمام أهل المدن وعمودياً أمام الحرفيين والعمال وغيرهم من المزارعين الفقراء. Palle Ove Christiansen, ‹Peasant Adaptation to Bourgeois Culture? Class Formation and Cultural Redefinition in the Danish Countryside, Ethnologia Scandinavica (1978)، صفحة 128. وانظر أيضاً G. Lewis, The Peasantry, Rural Change and Conservative Agrarianism: Lower Austria at the Turn of the Century, Past & Present, no. 81 (I978)، الصفحات 119 - 143.

(2) باتريك جويس Patrick Joyce, The Factory Politics of Lancashire in the Later Nineteenth Century, Historical Journal, xviii (I965)، الصفحات 525 - 535.

ذلك لم يمنع المبدعين من إرساء مجموعة من التقاليد الوضعية، من أمثلتها ممارسات الماسونية. ومع ذلك فإن العداء العام للممارسات الطائشة والخرافات والممارسات العرفية التي تُذكّر بالماضي المظلم جعلت المؤمنين بحقائق عصر التنوير والمتحمسين له كالليبراليين والاشتراكيين والشيوعيين ينفرون من التقاليد بوجه عام، سواء القديمة أو الجديدة.

ووجد الاشتراكيون أنفسهم - كما سنرى لاحقاً - يحتفلون بعيد العمال في الأول من مايو دون أن يعلموا كيفية القيام بذلك، واستغل الاشتراكيون الوطنيون هذه المناسبات عن طريق تطوير الطقوس وإشاعة الأجواء الحماسية والتلاعب المتعمد بالرموز[1].

وصمتت الحقبة الليبرالية في بريطانيا - في أحسن الأحوال - عن هذه الممارسات ما دامت لا تتعرض للفكر أو للكفاءة الاقتصادية. لكنها ترددت أحياناً في التساهل مع طيش الطبقات الدنيا من المجتمع. وتراوح موقفها من الأنشطة الاجتماعية والطقسية للجمعيات العطوفة Friendly Societies (أي جمعيات التأمين والضمان الاجتماعي والادخار) بين العداء (من قبيل «النفقات غير الضرورية» كـ«مصاريف الاحتفالات والمواكب والفرق الموسيقية والشعارات التي كانت ممنوعة قانوناً)، والتساهل مع بعض المراسم كالأعياد السنوية على أساس أنه «لا يمكن إنكار أهمية هذه الاحتفالات في حياة سكان البلد»[2].

لكن ما يهيمن على عقلانية الفرد الصارمة ليس الحسابات الاقتصادية فحسب، وإنما المثالية الاجتماعية أيضاً. وسوف يبحث الفصل السابع بمزيد من التعمق في هذا الجانب. ويمكننا اختتام هذه الملاحظات التمهيدية ببعض النقاط العامة عن التقاليد الوضعية اعتباراً من بداية الثورة الصناعية، إذ يبدو أن هذه التقاليد تقع في ثلاثة أنواع مترابطة ومتداخلة على النحو التالي:

(أ) تقاليد تؤسس أو ترمز للتماسك الاجتماعي أو الانتماء للجماعات، سواء المجتمعات الحقيقية أو المصطنعة.

(ب) تقاليد تنشئ أو تجيز مؤسسات أو أوضاعاً معينة أو علاقات سلطة.

(ج) تقاليد هدفها تمكين عمليات التواصل الاجتماعي وترسيخ المعتقدات ونظم القيم والأعراف السلوكية.

ورغم أن التقاليد من النوعين (ب) و(ج) هي تقاليد موضوعة (كما في التقاليد التي ترمز إلى الخضوع

---

(1) هيلموت هارتفيج Helmut Hartwig, ‹Plaketten zum I. Mai 1934 - 39›, Aesthetik und Kommunikation, vii, no. 26 (1976)، الصفحات 56 – 59

(2) جودسن P. H: J. H. Gosden, The Friendly Societies in England, /8/5 - 1875 (Manchester, 1961)، الصفحتان 123، 119.

للسلطة في الهند البريطانية) فإنه يمكننا اقتراح أن النوع (أ) هو تقاليد سائدة، لها وظائف أخرى ناتجة عن التماهي في «المجتمع» أو الشريعة التي تمثلها ـ أو تعبر عنها أو ترمز إليها ـ مثل مفهوم «الأمة».

ومن الصعوبات التي اعترضت ذلك أن هذه الكيانات الاجتماعية لم تكن مجتمعات مرتبطة بصلات قرابة عضوية، ولم تكن أنظمة تراتبية مقبولة. فالحراك الاجتماعي وحقيقة الصراع الطبقي والأيديولوجية السائدة أفرزت تقاليد رابطة للمجتمعات، وجعلت عدم المساواة السائدة داخل الهياكل الهرمية (كما هي الحال في الجيوش) من الصعب تطبيقها على نطاق عالمي. هذا لم يؤثر كثيراً على التقاليد من النوع (ج)؛ لأن التواصل الاجتماعي العام يُرسَّخ نفس القيم في قلب كل مواطن وفرد داخل الأمة ورعايا التاج. كما أن التواصل الاجتماعي ذا الوظيفة المحددة ـ بمختلف أنواعه وعلى مستوى فئات المجتمع كافة ـ لم يعترض سبيل بعضه (مثل ما يميز تلاميذ المدارس عن غيرهم).

ومن ناحية أخرى يمكن إدخال التقاليد الوضعية إلى المنظومة الاجتماعية من خلال موافقة رسمية رمزية، كما حدث في عملية إعادة تصميم مراسم التتويج البريطاني[1] (انظر الفصل السابع). ويمكن الشعور بتفوق النُخب، وخاصة إن كان تفوقاً مستمداً من أناس لا يملكونه بالفعل من خلال النسب Ascription بدلاً من غرس شعور الطاعة في الطبقات الدنيا. وقد تشجع بعض الناس على الشعور بالمساواة أكثر من الآخرين من خلال استيعاب النُخب في الطبقات الحاكمة ما قبل البرجوازية، سواء من خلال الشكل العسكري أو البيروقراطي الذي ميز ألمانيا (كما هي حال جماعات الطلاب التي عشقت المبارزة)، أو نُمُوذج أبناء الطبقات العليا «الأخلاقي» غير العسكري في المدارس العامة البريطاني. ويمكن تطوير روح العمل الجماعي (Esprit de Corps) والثقة بالنفس وروح القيادة لدى النخب من خلال تقاليد مقصورة على فئة معينة تميز التماسك بين كبار المسؤولين (كما هي الحال في فرنسا أو بين البيض في المستعمرات).

وإذا سلمنا بأن التقاليد «الطائفية» الوضعية هي من النوع الأساسي فإن علينا دراسة طبيعتها، وقد يساعد علم الإنسان في توضيح أوجه الاختلاف بين الممارسات التقليدية القديمة وتلك الموضوعة ـ إن وُجدت.

ويمكننا ملاحظة أنه رغم أن الطقوس الانتقالية أو «طقوس العبور» (Rites of Passage) موجودة عادة في تقاليد جماعات معينة (كالترقية والتقاعد والوفاة)، فإن تقاليد أشباه المجتمعات (كالأمم والدول) ليست كذلك. ربما لأن تلك التقاليد تشدد على الطابع الأبدي للأمم والدول، على الأقل منذ تأسيس

---

(1) J. E. C. Bodley, The Coranation of Edward the VIIth: A Chapter of European and Imperial History (London, 1903) الصفحتان 201، 204.

المجتمع. لكن الأنظمة السياسية الجديدة والحركات المبتكرة قد تسعى إلى إيجاد ما يكافئها من طقوس العبور التقليدية المرتبطة بالدين (كالزواج المدني والجنازات).

ومن الفروق الواضحة بين الممارسات القديمة والوضعية أن الأولى هي ممارسات اجتماعية محددة وملزمة، بينما الأخيرة تميل إلى الغموض والتماهي، فيما يتصل بطبيعة القيم والحقوق والالتزامات المترتبة على عضوية الجماعة كمشاعر «الوطنية» و«الولاء» و«الواجب» و«ممارسة اللعبة» و«روح المدرسة» وغيرها.. وإذا كان مضمون الوطنية البريطانية أو «الأمركة» غير محدد رغم أن بعض الملامح المحددة له تظهر في المناسبات الطقسية، فإن الممارسات التي ترمز إلى الوطنية تبدو شبه إلزامية، ومن أمثلتها الوقوف في أثناء ترديد النشيد الوطني في بريطانيا، وطقوس رفع العلم بالمدارس الأمريكية. ويبدو أن العنصر الحاسم كان وضع العلامات المشحونة عاطفيّاً ورمزيّاً لعضوية النادي بدلاً من النظام الأساسي للنادي وأهدافه. وتكمن أهمية هذه التقاليد في عالميتها:

«العلم والنشيد والشعار الوطني هي الرموز الثلاثة التي تعلن من خلالها الدولة المستقلة هويتها وسيادتها، وبالتالي فهي تستلزم الاحترام والولاء، وهي في حد ذاتها تعكس الخلفية الكاملة للأمة وفكرها وثقافتها[1]».

وبهذا المعنى، وكما أشار أحد المراقبين في عام 1880: «يرتدي الجنود ورجال الشرطة شارات مميزة من أجلنا الآن»، رغم أن هذا المراقب أخفق في التنبؤ بانتعاش هذه الشارات (التي تعد رموزاً) مع اقترابها من المواطنين في عصر الحركات الجماهيرية التي كانت على وشك البدء[2].

والملاحظة الثانية أنه رغم أن التقاليد الجديدة تبدو موضوعة فإنها لم تملأ أكثر من مساحة صغيرة من الفراغ الذي تركه التراجع العلماني للتقاليد والعادات القديمة، وهو ما يظهر في المجتمعات التي لا تهتم كثيراً بأن تصبح نُمُوذجاً أو سابقة لأنماط السلوك البشري. ففي الحياة الخاصة لمعظم الناس ـ وفي حياة المجموعات الصغيرة شبه الثقافية المكتفية ذاتيّاً والتقاليد الوضعية في القرنين التاسع عشر والعشرين ـ تحتل هذه التقاليد مساحة أصغر بكثير من الحيز الذي تحتله التقاليد القديمة للمجتمعات الزراعية مثلاً[3]. فـ«ما حدث في الماضي» ساهم في تشكيل وصياغة الأيام والمواسم ودورات الحياة لدى رجال ونساء الغرب في القرن العشرين أقل بكثير من إسهامه في حياة أسلافهم وأسلاف أسلافهم؛ وأقل بكثير من الإسهام الذي

---

(1) التعليق الرسمي للحكومة الهندية كما جاء في R. Firth, Symbols, Public and Private (London, 1973)، الصفحة 341.

(2) فريدريك مارشال Frederick Marshall, Curiosities of Ceremonials, Titles, Decorations and Forms of International Vanities (London, 1880)، الصفحة 20.

(3) ناهيك عن تحول الطقوس طويلة الأمد وعلامات التوحيد والتماسك في الأزياء السريعة التغير، واللغة، والممارسات الاجتماعية، إلخ، كما في ثقافات الشباب في الدول الصناعية.

مارسته الدوافع الخارجية للاقتصاد والتكنولوجيا ومؤسسات الدولة البيروقراطية والقرارات السياسية وغيرها من القوى التي لا تعتمد على «التقاليد» ولا تساهم في التقاليد بالمعنى المقصود.

ولا ينطبق هذا التعميم في مجال «الحياة العامة للمواطن» (والحياة العامة للمواطن تشمل مجموعة من أنماط التواصل الاجتماعي كالمدارس التي تختلف عن أنماط أخرى مثل وسائل الإعلام). وليس ثمة إشارات حقيقية على ضعف الممارسات التقليدية الجديدة في الهيئات القاصرة على الرجال بالخدمة العامة (مثل القوات المسلحة والمؤسسات القانونية والمصالح الحكومية) أو في الممارسات المرتبطة بانتماء المواطنين للدول. وتبقى معظم المناسبات التي تعكس تمسك الناس بوطنيتهم مرتبطةً برموز الممارسات شبه الطقسية (كالانتخابات)، ومعظمها جديد تاريخياً، وموضوع كالأعلام (الرايات) الوطنية والصور والموسيقى والاحتفالات. وبقدر ما ردمت التقاليدُ الوضعية التي تعود إلى عصر الثورتين الصناعية والفرنسية الفجوةَ في جميع المناسبات حتى وقتنا هذا، فقد بقيت هذه التقاليد مرتبطة برموز الممارسات شبه الطقسية.

وهنا سؤال يطرح نفسه: لماذا يولي المؤرخون اهتماماً بهذه الظواهر؟ لكن هذا السؤال لا أهمية له؛ لأن الكثير منهم يبدون اهتماماً كبيراً بها، كما نستشف من عدد المراجع المستخدمة في إعداد هذا الكتاب. لذا من المستحسن إعادة صياغة السؤال بالشكل التالي: ما الذي يمكن أن يستفيده المؤرخون من دراسة التقاليد الوضعية؟

أولاً: قد يخطر بالذهن أنها أعراض هامة، وبالتالي فهي مؤشرات للمشاكل والتطورات التي قد لا يمكن التعرف عليها وتحديدها دون دراسة هذه التقاليد، لذا فهي بمثابة الدليل. ولعل ما يبين تحول القومية الألمانية عن الليبرالية القديمة هو سرعة استبدال الألوان (الأسود ـ الأحمر ـ الذهبي) القديمة بالألوان (الأسود ـ الأبيض ـ الأحمر) الجديدة (ولاسيما بحلول العقد التاسع من القرن التاسع عشر) بين أوساط حركة الجمباز الألماني أكثر منها من قبل التصريحات الرسمية للسلطات أو المتحدثين باسم المؤسسات. ومن خلال تاريخ نهائيات كأس العالم لكرة القدم البريطانية يمكننا أن نعرف شيئاً عن ثقافة الطبقة العاملة في المدينة والتي لا تستطيع البيانات والمصادر التقليدية أن تقولها. وعلى نفس المنوال لا يمكن عزل دراسة التقاليد الوضعية عن دراسة تاريخ المجتمع بصفة عامة، ولا يمكن أن نتوقع أن تتطور دراسة التقاليد الوضعية كثيراً دون دمجها في الدراسات الأوسع نطاقاً.

ثانياً: تسلط دراسة التقاليد الوضعية الضوء على علاقة الإنسان بالماضي.. فجميع التقاليد الوضعية تستخدم التاريخ قدر الإمكان لتمنح التصرفات صفةً شرعيةً وتزيد تماسك الجماعات. وكثيراً ما تتحول التقاليد الوضعية إلى رمز للنضال، كما حدث في المعارك حول الآثار في «فالتر فون دير فوجلفيد» و«دانتي»

في إقليم جنوب تيرول (الإيطالي) بين عامي 1889 و1896[1]. حتى الحركات الثورية دعمت ابتكاراتها بالرجوع إلى «ماضي الشعب» (السكسونيون ضد النورمانديين، وضد الفرنكيين وسبارتاكوس)، وإلى تقاليد الثورة (كما طالب إنجيلس Engels في كلماته الأولى في كتابه Peasant War in Germany)[2] وأبطالها وشهدائها.

ويورد جيمس كونولي في كتابه Labour in Irish History (العمالة في التاريخ الأيرلندي) أمثلة ممتازة عن وحدة الموضوعات. وهنا يتضح عنصر الابتكار بشكل خاص؛ لأن التاريخ الذي أصبح جزءاً من صندوق المعرفة أو عقيدة الأمة أو الدولة أو الحركة ليس هو ما حافظ على الذاكرة الشعبية، وإنما هو ما تم اختياره وكتابته وتصويره وإضفاء الطابع المؤسسي عليه. ولاحظ المؤرخون الشفاهيون ـ في كثير من الأحيان ـ كيف لعبت الذاكرة الفعلية للإضراب العام الذي اندلع في سنة 1926 دوراً أكثر تواضعاً وأقل دراماتيكية من المتوقع[3]. وتم تحليل صورة الثورة الفرنسية في عهد الجمهورية الثالثة[4]. مع ذلك فإن جميع المؤرخين ـ وبصرف النظر عن دوافعهم وأهدافهم ـ انخرطوا، بوعي أو بغير وعي، في إنشاء وتفكيك وإعادة بناء صور الماضي الذي لا ينتمي لعالم المتخصصين فحسب، وإنما للإنسان بوجه عام، باعتبار الإنسان كائناً سياسياً. وربما كانوا كذلك على بينة من هذا البعد لأنشطتهم.

وتجدر الإشارة إلى اهتمام المؤرخين المعاصرين والمحدثين بـ «التقاليد الوضعية». وتكتسب هذه الناحية أهمية كبيرة بالنسبة لمفهوم «الأمة»، الذي هو ابتكار تاريخي حديث نسبياً والظواهر المرتبطة بهذا المفهوم: كالقومية والدولة القومية والرموز الوطنية والتاريخ وغيرها. كل هذه المفاهيم تستند إلى ممارسات الهندسة الاجتماعية التي غالباً ما تكون مدروسة ومبتكرة دائماً؛ لأن الحداثة التاريخية هي مرادف للابتكار. ومن هنا يجب أن تكون القوميتان الفلسطينية والإسرائيلية (أو الأمتان الفلسطينية والإسرائيلية) حديثتين بغض النظر عن الاستمرارية التاريخية لليهود أو لمسلمي منطقة الشرق الأوسط. ذلك لأن مفهوم الدولة الإقليمية (Territorial State) لم يكن مطروقاً في الشرق الأوسط إلا منذ قرن من الزمان على أقصى تقدير. ولم يكتسب هذا المفهوم الجدية الكافية إلا قبل نهاية الحرب العالمية الأولى. ويعتبر تدريس اللغات

---

(1) جون كول John W. Cole وإيريك وولف Eric Wolf, The Hidden Frontier; Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley (N.Y. and London, 1974)، الصفحة 55.

(2) لمعرفة المزيد عن شعبية الكتب التي تتحدث عن هذا الموضوع وغيرها من المواضيع التاريخية التي تخص المتشددين في مكتبات العمال الألمانية انظر H. - J. Steinberg, Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie, Zur Ideologle der Partei vor dem ersten Weltkrieg (Hanover, 1967)، الصفحات 131 - 133.

(3) وهناك أسباب سليمة تماماً لعدم رؤية من ينتمون إلى الطبقات الدنيا للأحداث التاريخية التي يعايشونها بالطريقة التي يراها بها علية الناس أو المؤرخون. ويمكن للمرء أن يسمي هذه الظاهرة بـ «متلازمة فابريس» (على اسم بطل Chartreuse de Parme لستاندال).

(4) على سبيل المثال أليس جيرار Alice Gerard, La Revolution Francaise: Mythes et Interpretations, 1789 - 1970 (Paris, 1970).

الوطنية وكتابتها، وليس النطق بها، من جانب نخبة صغيرة بمثابة اللبنات ذات الأعمار المتغيرة عادة لكنه قصير. فقد لاحظ أحد المؤرخين الفرنسيين للغة الفلمنكية أن الأخيرة التي تدرّس في بلجيكا اليوم ليست اللغة التي كانت أمهات وجدات الفلمنكيين يتحدثن بها مع أطفالهن، وأنها ليست «اللغة الأم» الحقيقية. لذا ينبغي ألا نسمح للمفارقات الغريبة، لكن المفهومة، أن تضللنا: فالدول الحديثة وجميع معوقاتها تدعي عموماً أنها ليست جديدة، وأنها متجذرة في أقدم العصور، وأنها لم تتأسس تأسيساً؛ وإنما هي مجتمعات بشرية «طبيعية» جداً» وذلك كي لا تتطلب أي تعريف سوى إثبات وجودها. وأياً كانت الاستمرارية التاريخية وغيرها من الاستمراريات ـ والتي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من المفهوم الحديث لـ «دولة فرنسا» و«اللغة الفرنسية» والتي لا يسعى أحد إلى إنكارها ـ فإن هذه المفاهيم نفسها يجب أن تتضمن مكوّناً وضعياً أو مبتكراً. وبما أن الكثير مما يشكل «الأمة» الحديثة يتكون من بنيات من هذا النوع، ويرتبط مع رموز مناسبة وحديثة نسبياً أو خطاب مصمم بشكل مناسب (مثل «التاريخ الوطني»)، فإنه لا يمكن دراسة الظاهرة الوطنية دراسة كافية من دون الاهتمام بمسألة «التقاليد الوضعية».

وأخيراً تعتبر دراسة التقاليد الوضعية حقلاً متعدد التخصصات يجمع بين المؤرخين وعلماء الإنسان الاجتماعيين، ومجموعة متنوعة من العاملين في مجال العلوم الإنسانية.. ولا يمكن إنجاز دراسات التقاليد الوضعية من دون تضافر أهل الخبرة في هذه المجالات جميعاً. وعليه فقد جمعنا في هذا الكتاب مساهمات هامة من طائفة من المؤرخين، ونأمل أن يحمل النفع للجميع.

الفصل الثاني

اختراع التقاليد

تقاليد إقليم المرتفعات الأسكتلندية

بقلم: هوغ تريفور روبر

حين يجتمع الأسكتلنديون هذه الأيام للاحتفال بهويتهم القومية؛ فإنهم يعبرون عنها بأساليب تميزهم عن أي شعب آخر، حيث يرتدون «الكلتية» أو التنورة الأسكتلندية مربعة النقوش المعروفة باسم «الطرطان»، والتي يعبر لونها ونقشها عن العشائر التي ينتمون إليها، وحين يأتي وقت الموسيقى يعزفون مزمار «القرب». هذه الأداة الموسيقية بالذات التي يعتبرها أهل أسكتلندا من التراث القديم هي أداة حديثة إلى حد كبير، حيث اخترعت بعد الوحدة مع إنجلترا بوقت طويل، وكانت بمثابة احتجاج على إبرام هذه الوحدة.

وكانت «القرب» موجودة قبل الوحدة كرمز أثري، لكن الغالبية العظمى من الأسكتلنديين اعتبروها رمزاً للهمجية، إذ كانت رمزاً للمتشردين والكسالى واللصوص والمبتزين من سكان إقليم المرتفعات «الهايلاند» الذين كانوا مصدر إزعاج، أكثر من كونهم مصدر تهديد، لأسكتلندا المتحضرة القديمة. وحتى في مناطق المرتفعات ـ رغم أن «القرب» كانت رمزاً أثرياً ـ لم ترمز إلى الأصالة، ولم تكن يوماً علامة تميز مجتمع المرتفعات.

ولا شك في أن فكرة وجود ثقافة وتقاليد خاصة بالمرتفعات هي ابتكار حدث بأثر رجعي قبل السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر. ولم يشكل سكان مرتفعات أسكتلندا شعباً محدداً، بل كانوا امتداداً للشعب الأيرلندي، وعلى هذا الساحل المبتور الذي تصعب عليه الحياة، وفي ذلك الأرخبيل بجزره الكبيرة والصغيرة، استطاع البحر أن يوحد الجميع ولا يفرقهم.

ومنذ أواخر القرن الخامس حين نزل الأسكتلنديون النازحون من أولستر في أرجيل وحتى منتصف القرن الثامن حين فتْحها بعد الثورات الجاكوبية، ظل غرب أسكتلندا الذي قطعته الجبال من الشرق متصلاً بأيرلندا لا بالأراضي الساكسونية المنخفضة، وبقي غرب أسكتلندا مستعمرة أيرلندية على المستويين العرقي والثقافي.

وحتى على المستوى السياسي حدث اندماج بين هذين المجتمعين الكلتيين ـ المجتمع الأيرلندي ومجتمع المرتفعات الغربية. فقد حفظ الأسكتلنديون الذين عاشوا في مملكة دالريادا[1] (Dalriada) تواجدهم في أولستر طوال قرن، بينما حكم الدنماركيون الجزر الغربية وسواحل أيرلندا وجزر مان، وفي العصور الوسطى التالية كان لوردات (نبلاء) الجزر المكدونلديون حكاماً أكثر قرباً وتأثيراً في غرب أسكتلندا وشمال أيرلندا من أصحاب السيادة ملوك أسكتلندا وإنجلترا. وأصبحت ثقافة أرخبيل هيبرديز ـ الواقع

(1) مملكة غيلية قامت بين نهايات القرن السادس وبدايات السابع الميلادي على الساحل الغربي من أسكتلندا (المترجم)

في غرب أسكتلندا ـ ثقافة أيرلندية صرفة، وكان موروثهم من الشعراء والأطباء وعازفي القيثار يعود إلى أيرلندا.[1] وحتى بعد القضاء على حكم هؤلاء الأمراء، استمرت سلطة عشائر المكدونلديين[2] في البلدين، ولم يقض على هذه الوحدة السياسية القوية سوى قيام مستعمرة أولستر تحت الحكم الإنجليزي ووصول عشيرة الكمبليين Campbells إلى الحكم في غرب المرتفعات في منتصف القرن السابع عشر. لكن الوحدة الثقافية استمرت رغم ضعفها.

ففي القرن الثامن عشر كانت الجزر الغربية لا تزال امتداداً للمد الأيرلندي، وكانت اللغة الكلتية التي ينطق بها السكان هناك تُوصف بأنها لغة أيرلندية. وكانت مرتفعات وجزر أسكتلندا امتداداً للثقافة الأيرلندية تحت الحكم الأجنبي الضعيف للملكية الأسكتلندية، ما أدى إلى القمع الثقافي. فقد كان الأدب لديهم مجرد صدى صريح للأدب الأيرلندي، وجاء شعراء زعماء جماعاتهم من أيرلندا وكانوا يسافرون إليها كي يتعلموا الشعر. وقد قال كاتب أيرلندي عاش في بدايات القرن الثامن عشر: إن الشعراء الأسكتلنديين كانوا حثالة أيرلندا، وكان يتم التخلص منهم بإخراجهم من أيرلندا والزج بهم في أنسب مستودع للقمامة[3].

وحتى تحت الحكم الإنجليزي المستبد خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ظلت أيرلندا الكلتية شعباً صاحب ثقافة وتاريخ. أما أسكتلندا الكلتية فكانت بمثابة الأخت الفقيرة التي لم تمتلك تاريخاً مستقلاً. أما خلْق وابتكار تاريخ وعادات وتقاليد مستقلة خاصة بالمرتفعات، وفرض هذه العادات الجديدة ومظاهرها المميزة على الشعب الأسكتلندي برمته فحدث في القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر على ثلاث مراحل:

الأولى: كانت الثورة الثقافية على أيرلندا والاستحواذ على الثقافة الأيرلندية وإعادة كتابة التاريخ الأسكتلندي القديم، والذي بلغ ذروته في الادعاء المتغطرس الذي قال إن أسكتلندا الكلتية كانت «البلد الأم» وأن أيرلندا كانت تابعة لها ثقافياً.

أما المرحلة الثانية فكانت الابتكار الزائف لتقاليد المرتفعات الجديدة التي أعيد تقديمها على أنها قديمة وأصلية ومميزة.

والمرحلة الثالثة تمثلت في عملية تقديم هذه الأفكار الجديدة للأراضي المنخفضة في أسكتلندا، ومن ثم اعتناقها لأسكتلندا الشرقية تحت البكتز «البقط» والساكسون والنورمان.

وتمت أولى هذه المراحل خلال القرن الثامن عشر، فقد انتشر ادعاء قال إن الأسكتلنديين الكلتيين في

---

(1) جيه بانرمان «أمراء الجزر» في كتاب «المجتمع الأسكتلندي خلال القرن الخامس عشر» 1977، جمعت مقالاته الكاتبة جينيفر براون.
(2) كان المكدونلديون أكبر عشيرة في إقليم المرتفعات على الإطلاق (المترجم)
(3) «مجموعة من عدة أجزاء» للكاتب جون تولاند 1726 ص 25 ـ 29.

المرتفعات ممن تحدثوا الأيرلندية ليسوا مجرد غزاة نازحين من أيرلندا في القرن الخامس الميلادي، بل أناس لهم تاريخ قديم في أسكتلندا وأحد سكان جماعة كاليدونيا القديمة الذين قاوموا الجيوش الرومانية، وكانت تلك أسطورة قديمة آتت ثمارها في الماضي.

ونجح في دحض هذه النظرية القس الجاكوبي المهاجر توماس إينيه سنة 1729، وهو أعظم علماء الآثار والتاريخ الأسكتلنديين. لكن ديفيد مالكولم[1] عاد ليؤكدها سنة 1738، ثم أعيد تأكيدها بنجاح أكبر في ستينيات القرن نفسه على يد كاتبين يحملان نفس الاسم الأخير، هما: جيمس ماكفيرسون مترجم ملحمة «أوسيان» والكاهن جون ماكفيرسون كاهن سليت في جزيرة سكاي.

ورغم عدم وجود قرابة بين هذين الكاتبين إلا أنه كان يعرف أحدهما الآخر. فقد مكث جيمس ماكفيرسون لدى الكاهن أثناء زيارته لسكاي خلال بحثه عن الأديب أوسيان في عام 1760. كما أن السير جون ماكفيرسون ـ ابن الكاهن والحاكم العام للهند ـ أصبح فيما بعد صديقه المقرب وكاتم أسراره، وكانا يعملان معاً، وقد قاما بفعلين يوصفان بالتزوير الواضح في محاولة لاختلاق أدب خاص بأسكتلندا الكلتية. وهنا لزم الأمر أن يبتكرا تاريخاً جديداً ليدعم الأدب المزيف، وقد سرقا من التاريخ والآداب الأيرلندية، وكانت هذه المحاولات بعيدة كل البعد عن الحقيقة والواقع.

إلا أن وقاحة الكاتبين الشديدة أثارت الكثير من الإعجاب، فقد اختار جيمس ماكفيرسون بعض الأغاني الشعبية الأيرلندية في أسكتلندا، ثم كتب ملحمة نقل فيها سيناريو الأحداث بالكامل من أيرلندا إلى أسكتلندا، ثم استبعد الأغاني الأصلية التي نظر إليها على أنها مؤلفات حديثة بلا قيمة، وأن الأدب الأيرلندي الذي تعكسه هو مجرد انعكاس لها. ثم كتب كاهن شبه جزيرة سليت (Sleat) الأسكتلندية «رسالة نقدية» قدم خلالها السياق اللازم للملحمة «هومر الكلتية»، واكتشف المسمى مطابقاً لمسماه، فقد وضع الكلتيين الناطقين باللغة الأيرلندية في أسكتلندا قبل أربعة قرون من وصولهم التاريخي، وشرح كيف سرق الأيرلنديون معدومو الضمير الأدب الأيرلندي خلال العصور المظلمة من الأسكتلنديين الأبرياء. ولكي تكتمل الصورة كتب جيمس ماكفيرسون نفسه مستخدماً أوراق الكاهن «مقدمة في تاريخ بريطانيا العظمى وأيرلندا» عام 1771 أكد فيها ادعاءات الكاهن.

ولسنا في حاجة إلى دليل يؤكد نجاح الكاتبين أكثر من قيامهما بغواية الكاتب إدوارد جيبون Edward Gibbon الذي تميز بحرصه ورؤيته النقدية، والذي اعترف بأن «الكاتبين المثقفين» جيمس ماكفيرسون وجون ماكفيرسون كانا دليليه في عمله بالتاريخ الأسكتلندي القديم، وهو ما خلّد ذكر ما

(1) ديفيد مالكولم «رسائل حول اللغات الكلتية» 1738.

أطلق عليه اسم «سلسلة من الأخطاء في التاريخ الأسكتلندي».[1]

وقد تطلب الأمر قرناً كاملاً لتنقية التاريخ الأسكتلندي ـ لو حدث ذلك بالفعل ـ من الأكاذيب المغلوطة التي ادعاها الكاتبان ماكفيرسون[2]. وفي ذات الوقت فإن هذين المدّعِيَيْنْ الكاذبين حققا نصراً أبدياً، حيث وضعا أسكتلنديي المرتفعات على الخريطة بعد أن احتقرهم أسكتلنديو الأراضي المنخفضة لكونهم همجاً فوضويين، وكذلك الأيرلنديون لكونهم أقاربهم الفقراء الأميين، إلا أنهم أصبحوا فخراً لأوروبا لكونهم شعباً مثقفاً أنتج ملحمة شعرية رفيعة توازي مستوى هومر (وفقاً لرأي مدام دي ستايل Madame de Stael) بل تفوقه (كما يرى إف إيه وولف F. A. Wolf) في وقت كانت إنجلترا وأيرلندا غارقتين في الهمجية والبدائية.

ولم يكن الأدب فقط هو ما لفت أنظار أوروبا، فبمجرد أن انقطع الاتصال مع أيرلندا وحصل أسكتلنديو المرتفعات على ثقافة قديمة مستقلة بذاتها بالتحايل والتزوير أصبحت الطرق مفتوحة للإشارة إلى هذا الاستقلال بطقوس وتقاليد خاصة، وكان هذا التقليد الذي ابتدعوه هو الزي الخاص بهم. وكتب السير والتر سكوت Walter Scott في عام 1805 مقالاً عن أوسيان لماكفيرسون لينشر في صحيفة «إدنبره ريفيو»، وقد أظهر سكوت في ذلك المقال فهمه ودرايته وعلمه، فقد كان قاطعاً في رفضه لأصالة الملحمة التي ظلت مؤسسة أدبية لأسكتلندا بشكل عام ولسكان المرتفعات بشكل خاص، يدافعون عنها باستمرار. ولكنه علق في ذات المقال أنه (لا يمكن لأحد أن ينكر أن الكاليدونيين القدماء الذين عاشوا في القرن الثالث الميلادي كانوا يرتدون «الطرطان»).

والمثير للدهشة أن يرد هذا التأكيد شديد الثقة في مقال نقدي منطقي مثل مقال سكوت. فلم يسبق ـ على حد علمي ـ أن أتى أحد بادعاء كهذا، حتى ماكفيرسون نفسه لم يأت بمثله. وكانت ملحمة «أوسيان» تُعرض في رداء فضفاض باستعمال آلة القيثار (وليس مزمار القربة). لكن ماكفيرسون كان من أهل المرتفعات، وانتمى لجيل سابق على جيل سكوت، وهو ما شكّل فرقاً كبيراً في هذا السياق.

متى أصبحت تنورة الطرطان Tartan Philibeg (أو التنورة الأسكتلندية الحديثة) زياً لسكان المرتفعات؟ ليس هناك مجال للشك في حقيقة هذا، خاصة بعد العمل العظيم الذي نشره السير جيه

---

(1) إي جيبون «انهيار الإمبراطورية الرومانية»، إيفريمان، ص 496. إم في هيي «سلسلة من الأخطاء في التاريخ الأسكتلندي» 1927.

(2) هذا كما أشار لودفيج ستيرن أكثر الباحثين إلماماً بهذا الموضوع، في مقاله المهم «سكان المرتفعات الأوسيان» المترجم في كتاب «معاملات المجتمع الكلتي في إنفرنس» المجلد رقم 22 (1897 ـ 1898) المقال الذي كتبه عن ماكفيرسون «يقر بوجهات نظر المعتذرين ممن ليس لديهم إلمام كامل» كما أن مؤلفي المعاجم الألبان الكلتيين قد أفسدوا عملهم باستعانتهم بأجزاء من المادة العلمية من ملحمة الأوسيان لماكفيرسون «المغلوطة والدخيلة على الكلتية» مثال النسخة الكلتية الزائفة لأشعار أوسيان المنشورة عام 1807.

تلفر دنبار J. Telfer Dunbar.[1] فبينما عرفت أسكتلندا الطرطان ـ وهو رداء تتناسق فيه الألوان في أشكال هندسية ـ في القرن السادس عشر (يبدو أنه نُقل عن مجتمع الفلاندريين Flanders البلجيكي ووصل إلى المرتفعات عن طريق الأراضي المنخفضة) فإن تنورة الفيليبج لم تكن معروفة بالاسم قبل القرن الثامن عشر. ومن المستبعد أن تكون هذه التنورة هي الزي الشعبي لسكان المرتفعات، فقد اخترعها رجل إنجليزي بعد الوحدة التي قامت عام 1707، كما أن تصميمات الطرطان التي ميزت العشائر المختلفة تم ابتكارها في وقت لاحق. وقد صمم هذا الرجل تنورة الطرطان كجزء من الاستعدادات لمهرجان أعده السير والتر سكوت على شرف ملك هانوفري. وفيما بعد أصبح الطرطان يدين بشكله الحالي لرجلين إنجليزيين آخرين.

وبما أن سكان المرتفعات الأسكتلنديين كانوا في الأصل مجرد أيرلنديين عبروا من جزيرة إلى أخرى، فمن الطبيعي أن نفترض أن زيهم الأصلي هو الزي الأيرلندي. وهو ما خلصنا إليه بالفعل. فلم يسجل أي كاتب أي شيء يميز زي سكان المرتفعات الأسكتلنديين حتى القرن السادس عشر. وكل الروايات اتفقت على أن الزي التقليدي لسكان المرتفعات كان قميصاً «أيرلندياً» طويلاً (اسمه لينيه ـ Leine ـ باللغة الغيلية[2] Gaelic Language) صبغته الطبقات الاجتماعية الراقية (مثلما يحدث في أيرلندا) بالزعفران (اللون الأصفر البرتقالي)، وتنورة فوقية قصيرة تعرف باسم «الفايلوين» Failuin، وعباءة حاكتها الطبقات الراقية بألوان متعددة وخطوط خمرية أو بنية اللون لضمان الأمان في الغابات. كما ارتدى سكان المرتفعات أحذية ذات نعال خفيفة (ربما ارتدت الطبقات الأغنى أحذية مختلفة) وغطاء مرناً أزرق عادة. وفي الحروب ارتدى القادة دروعاً من السلاسل، وارتدى الجنود قمصاناً مبطنة من الكتان ملونة بالقار ومغطاة بجلود الغزلان. وارتدى شيوخ القبائل والكبراء المتصلون بسكان المنخفضات الأكثر رقيّاً رداءً مزيجاً من سروال قصير وجوارب إلى جانب الزي العادي. هذا الزي كان يرتديه رجال المرتفعات ممن لديهم خدم يعملون على حمايتهم أو حملهم. فكان الرداء علامة على التفوق الاجتماعي، وكان يصنع من قماش الطرطان في الغالب.

وخلال القرن السابع عشر، تلك الحقبة التي انقطعت فيها الصلة بين المرتفعات وأيرلندا، تغير زي المرتفعات، وحدثت تغييرات منتظمة على مدى قرن من الزمان؛ فمن ناحية لم يعد القميص الطويل مستعملاً، وحل محله في الجزر المعطف والصديري والبنطال القصير المنقولة عن الأراضي المنخفضة، وذلك في بدايات القرن. ومن ناحية أخرى ذكر قس أسكتلندي بعد ذلك بفترة طويلة أن سكان المرتفعات في الجيش الجاكوبي الذي مر عبر إبراشيته عام 1715 لم يرتدوا زي الفيليبج (الطرطان) وإنما ظهروا في

(1) جيه تلفر دنبار «تاريخ زي سكان المرتفعات» 1962.

(2) إحدى اللغات الكلتية التي عرفت بها قبيلة الغيل Gaels في أسكتلندا (المترجم)

معاطف أحادية اللون منزلية الصنع وصل طولها إلى منتصف الساق، وكانوا يرتدون حزاماً فوقها.[1] وكان هذا أحدث دليل - على حد علمي - على بقاء زي اللينيه في أسكتلندا.

وعلى مدار القرن السابع عشر شاركت جيوش المرتفعات في الحروب الأهلية البريطانية، وأينما ورد وصف الضباط نجدهم ارتدوا زي الترووز[2] Trews، بينما ظهر الجنود العاديون عراة الأرجل والأفخاذ. وكان الضباط والجنود يرتدون القماش المنقوش، وكان الضباط يغطون به النصف الأعلى من أجسادهم، بينما يغطي أجساد الجنود بالكامل، وعليه حزام حول الخصر بحيث يبدو الجزء أسفل الحزام كأنه تنورة، وعرف ذلك الزي باسم «الرداء ذو الحزام».

والحقيقة أنه حتى ذلك الحين لم يرد ذكر التنورة الأسكتلندية كما نعرفها، وكان البديل وقتها هو زي السادة المنقوش أو الرداء ذا الحزام الخاص بالعبيد والجنود.[3] وقد ظهر اسم «الكلتية» لأول مرة بعد الوحدة بعشرين عاماً، حيث أرسل إدوارد بيرت Edward Burt الضابط الإنجليزي إلى أسكتلندا ليتولى منصب كبير المراقبين تحت رئاسة الجنرال ويد General Wade. وكتب بيرت سلسلة من الخطابات من مدينة إنفرنس Inverness وصف فيها شخصية وزي أهل البلد، وأورد وصفاً دقيقاً لزي «الكلتية» الذي أشار إلى أنه لم يكن زياً مميزاً، وإنما مجرد أسلوب خاص لارتداء الرداء المنقوش بالمربعات، المطوي في طبقات والمربوط بحزام حول الخصر، ليصبح بذلك تنورة قصيرة تغطي الجسم حتى منتصف الفخذ، وبقية الرداء يرفع على الكتف ويتم ربطه؛ ليكون شكله قريباً من مظهر النساء الفقيرات في لندن حين يرفعن عباءاتهن فوق رؤوسهن لتحميهن من المطر.

ويضيف بيرت أن هذه التنورة كانت عادة «قصيرة إلى درجة أنها تكشف ما تحتها في يوم عاصف أو حين صعود تل أو حين الانحناء». ويتضح من وصفه أنه كان يقصد التنورة ذات الحزام لا «الكلتية» أو التنورة الأسكتلندية الحديثة. وكان بيرت واضحاً فيما يخص زي سكان إقليم المرتفعات، حيث كان ذلك الزي في هذا الوقت محور خلاف سياسي. فبعد الثورة الجاكوبية عام 1715 نظر البرلمان البريطاني في حظر ذلك الزي بسلطة القانون، حيث تم حظر الزي الأيرلندي في عهد هنري الثامن، وكان يعتقد أن هذا الحظر سوف يقضي على أسلوب حياة المرتفعات المميز ويساعد على اندماج أهل المرتفعات في المجتمع الحديث؛ إلا أنه لم يتم التصديق على القانون المقترح في النهاية. فقد بات مسلماً بأن الزي الخاص بإقليم المرتفعات

---

(1) جون بنكرتون، المراسلة الأدبية 1830 ص 230. كان القس والد الفيلسوف آدم فيرجسون.

(2) نوع من السراويل الرجالية أصبح فيما بعد زياً مميزاً لسكان أسكتلندا وأيرلندا (المترجم)

(3) ظهر ذلك في الدليل الذي قدمه ستيوارت op cit ص 21 - وهو ممثَّل بوضوح كبير في مؤيدي جيوش Skene لتلك الطبقة من خلال اثنين من المرتفعات، أحدهما «رجل يحمل سيفاً» يرتدي trews بينما الثاني يرتدي «الرداء العادي للعبيد» وهو الرداء ذو الحزام (ليس ما يظنه ستيوارت «الكلتية» أو التنورة الأسكتلندية. انظر في ذلك دنبار، ص 34 ـ 35.

كان مناسباً وضرورياً في بلد يجب على المسافر فيه «أن يتسلق الصخور ويخوض المستنقعات ويستلقي ليلاً بين التلال»، كما كان ضرورياً للفقراء نظراً لقلة تكلفته، «فالشخص البسيط من سكان المرتفعات يمكنه شراء ذلك الرداء مقابل شلنات قليلة»، في حين أنه لن يستطيع أبداً تحمل كلفة حتى أردأ «أردية سكان الأراضي المنخفضة».

ومن المثير للسخرية أنه لو تم حظر زي المرتفعات بعد ثورة عام 1715 لا بعد ثورة عام 1745 فإن التنورة الأسكتلندية أو «الكلتية»، والتي تعتبر حالياً إحدى مظاهر التقاليد الأسكتلندية القديمة، لم تكن لتظهر على الإطلاق، فقد ظهرت بعدما كتب عنها بيرت بعدة سنوات في منطقة قريبة جداً من المنطقة التي عاش بها، فلم تكن معروفة في عام 1726، إلا أنها ظهرت فجأة بعد ذلك بعدة سنوات.

وبحلول عام 1746 كانت قد انتشرت بشكل كبير، إلى درجة أنها ذكرت بشكل واضح في القانون الذي أصدره البرلمان الذي منع رداء إقليم المرتفعات. وكان مخترع «الكلتية» رجلاً إنجليزياً من لانكشاير وعضواً في جماعة الكويكر، وهو توماس رولينسون Thomas Rawlinson. وكانت عائلة رولينسون عائلة مرموقة تنتمي لجماعة الكويكر وملوك صناعة الحديد في فرنيس في بدايات القرن الثامن عشر، وسيطرت عائلة رولينسون بالاشتراك مع عائلات أخرى رائدة تنتمي لجماعة الكويكر مثل عائلات فورد وكروس فيلد وباك هاوس على «شبكة واسعة من الأفران وورش الحدادة» في لانكشاير، إلا أن مخزونهم من الفحم بدأ ينفد، وكانوا في حاجة إلى الخشب من أجل الوقود، ولحسن الحظ، بعد القضاء على الثورة أصبح إقليم المرتفعات مفتوحاً، وصار من الممكن استغلال غابات الشمال لصالح صناعات الجنوب، لذلك عقد توماس رولينسون في عام 1727 اتفاقاً مع إيان ماكدونيل Ian MacDonell، وهو زعيم عائلة ماكدونيل في جلينجاري بالقرب من إنفرنيس، لإيجار منطقة الأشجار في إنفرجاري لمدة واحد وثلاثين عاماً، وهناك بنى فرناً استخدمه في صهر خام الحديد الذي شحنه خصيصاً من لانكشاير، ولم يحقق ذلك المشروع نجاحاً اقتصادياً، حيث أوقف العمل فيه بعد سبع سنوات، إلا أنه طوال تلك السنوات السبع تعرف رولينسون إلى المنطقة، وأسس علاقات مستقرة مع عائلة ماكدونيل في جلينجاري، وقد استخدم بالتأكيد «حشداً من سكان المرتفعات» في قطع الأشجار والعمل في الفرن.[1]

وأثناء إقامة رولينسون في جلينجاري أظهر اهتماماً كبيراً بزي إقليم المرتفعات، إلا أنه صار مقتنعاً بعدم ملاءمته، بل قد يكون الرداء والحزام مناسبين لحياة سكان المرتفعات الهادئة التي لا عمل فيها،حيث ينام المرء بين التلال، أو يستلقي مستظلاً بين الأشجار، كما أنها قليلة التكلفة، حيث إن الجميع اتفقوا على

(1) مشروع رولينسون الأسكتلندي، انظر ألفرد فيل «صناعة الحديد الأولى في فرنيس والمنطقة» (أولفرستون، 1908) ص 346. وكذلك كتاب آرثر ريستريك «جماعة الأصحاب في العلوم والصناعة» 1950 من ص 95 إلى ص 102.

أن الطبقات الفقيرة لا تستطيع تحمل تكلفة السراويل، لكن بالنسبة إلى الرجال الذين يعملون في قطع الأشجار وفي الأفران كان ذلك الزي «غير عملي أو مريح لهم»، لذلك أرسل رولينسون «العبقري، سريع التصرف» للخياط الموجود ضمن الفوج المتمركز في إنفرنيس ليعمل معه على «تقصير الرداء وجعله مناسباً وسهلاً للعاملين لديه». وكانت النتيجة رداءَ الفيليبج (التنورة الأسكتلندية القصيرة)، والتي جاءت بعد فصل التنورة عن الجزء الأعلى من الرداء وتحويلها إلى قطعة منفصلة، لها ثنايا محاكة حياكة خاصة.

وقد ارتدى رولينسون نفسه ذلك الزي الجديد، وتبعه مساعده إيان ماكدونيل من جلينجاري، وبعد ذلك اتبع أهل العشيرة قائدهم، واكتشفوا أن ذلك الزي الجديد «مناسب وسهل الاستعمال، وسرعان ما انتشر في إقليم المرتفعات، وكذلك في كثير من بلدان الأراضي الشمالية المنخفضة». ونقل هذه الرواية عن أصل التنورة الأسكتلندية لأول مرة في عام 1768 رجل من سكان المرتفعات كان يعرف رولينسون معرفة شخصية، ونشرت هذه الرواية عام 1785 ولم تلق أية معارضة[1]، وأكد هذه الرواية أكبر المتخصصين في العادات والتقاليد الأسكتلندية الذين عاشوا آنذاك[2]، كذلك أكدتها الشهادة المستقلة لعائلة جلينجاري[3]، ولم تخالَف تلك الرواية لمدة أربعين عاماً ولم تدحض أبداً، كما أن كل الأدلة التي جمعت منذ ذلك الحين تتفق مع ما جاء في هذه الرواية، كذلك فإن الصور الزيتية تحمل الدليل الذي يدعم تلك الرواية، حيث إن أول شخص يتم رسمه مرتدياً التنورة الأسكتلندية بشكلها الحديث، وليس الرداء التقليدي والحزام، ظهر في لوحة تصور أليكساندر ماكدونيل Alexander MacDonell من جلينجاري وهو ابن الزعيم صديق رولينسون.

والمثير في الأمر أن نلاحظ في تلك اللوحة أن الذي كان يرتدي التنورة العبد لا سيده! مما يؤكد مرة أخرى أنه كان زياً خاصاً بالعبيد[4]. وبناءً على كل هذه الأدلة فإن أفضل باحثي العصر الحديث يقبلون صحة تلك الرواية[5]. وهكذا يمكن أن نستنتج أن التنورة الأسكتلندية زي حديث، كان أول من صممه وارتداه رجل صناعة إنجليزي من جماعة الكويكر، وأنه أنعم بذلك الزي على أهالي إقليم المرتفعات، لا ليحافظ على أسلوب حياتهم التقليدي، وإنما ليسهل تغييره؛ ليخرجهم من الغابة ويدخلهم المصنع.

فلو كان ذلك أصل التنورة الأسكتلندية فإن سؤالاً آخر يطرح نفسه فوراً وهو: ما هو نوع «الطرطان» الذي ارتداه جماعة الكويكر؟ وهل تم تصميم ألوان مميزة لأحد أفراد عائلة رولينسون من لانكشاير، أم أنه

---

(1) تلك رواية إيفان بايلي من أبريتشين، ونشرت في مجلة إدنبره في عدد مارس 1785 (الجزء الأول ص 235)
(2) أشير إلى السير جون سينكلير وجون بنكرتون.
(3) أشير إلى دليل سوبيسكي ستيوارتس.
(4) اللوحة، انظر دنبار ص 69 ـ 70، يبدو أنها رسمت عام 1747.
(5) دنبار loc cit

أصبح عضواً شرفياً من عائلة ماكدونيل؟ وهل كانت هناك حقاً تلك التصميمات المميزة في القرن الثامن عشر؟ ومتى بدأ تصميم «الكلتية» المميزة للعشائر؟

ولم يدرك كُتاب القرن السادس عشر ـ الذين اهتموا بزي أهل المرتفعات ـ ذلك التمييز، فقد وصفوا ملابس الزعماء بأنها ملونة. أما التابعون فزيهم بني اللون. ولذلك كان التمييز في اللون آنذاك على أساس المستوى الاجتماعي لا على أساس العشائر. ومن أول الأدلة التي أيدت وجود تصميمات «كلتية» ميزت العشائر ما لاحظه مارتن مارتن Martin Martin الذي زار الجزر الغربية في نهاية القرن السابع عشر. لكن مارتن خص بعض النقوش والألوان بالمناطق المختلفة ولم يكن تمييزه على أساس العشائر والعائلات. وهناك دليل قوي يدحض نظرية التمييز على أساس العشائر؛ ففي عدة لوحات رسمها ريتشارد وايت Richard Waitt في القرن الثامن عشر، ظهر أفراد عائلة جرانت يرتدون أشكالاً مختلفة من «الطرطان». وكذلك اللوحات التي صورت عائلة ماكدونالد في أرمادال ظهر فيها «على الأقل ستة أشكال مختلفة من الطرطان». كما أن الدلائل المعاصرة الخاصة بثورة 1745 ـ سواء المتعلقة بالرسم أو الحياكة أو الأدب ـ لا تظهر أي تمييز على أساس قبلي أو تصاميم ثابتة. والطريقة الوحيدة التي ميزت انتماء سكان المرتفعات كانت وضع شارة فوق القبعة (القلنسوة)، وليس الطرطان. وكان الزي مسألة ذوق خاص لا غير. وفي أكتوبر 1745 حين كان الأمير تشارلز إدوارد ستيوارت في إدنبره على رأس جيشه نشرت صحيفة «كاليدونيان ميركوري» إعلاناً عن توفر «تصميمات حديثة من الطرطان». وقد اعترف دي دبليو ستيوارت D. W. Stewart قائلاً:

«هذه عقبة كبيرة في طريق الذين يزعمون قدم تلك التصاميم وأصالتها، إذ يبدو غريباً أنه حين كانت المدينة تعج بأهل إقليم المرتفعات من مختلف المستويات الاجتماعية والقبائل، لم يُعرض عليهم ارتداء التصاميم القديمة، وتم منحهم «أحدث الأشكال والتصاميم».

وعندما اندلعت ثورة عام 1745 كانت التنورة الأسكتلندية «الكلتية» كما نعرفها اختراعاً إنجليزياً حديثاً، ولم يكن هناك وجود لزي «الطرطان»، إلا أن تلك الثورة كانت بداية تغيير في التاريخ الأسكتلندي، سواء على مستوى فن الحياكة أو على المستويين الاجتماعي والاقتصادي. فبعد أن سحقت الحكومة البريطانية ثورة 1745 قررت أن تنجز ما همت به سنة 1715 (وقبل هذا التاريخ أيضاً) وهو أن تقضي على أسلوب الحياة الخاص بإقليم المرتفعات نهائياً. فأصدر البرلمان حزمة من القوانين بعد انتصار الإنجليز في كولودين، لم يتم بموجبها نزع سلاح سكان المرتفعات وحرمان زعمائهم من سلطاتهم الموروثة فحسب، بل حظر ارتداء زي إقليم المرتفعات (التنورة والرداء ذو الحزام وأحزمة الأكتاف والطرطان) في أنحاء أسكتلندا. وكانت عقوبة مخالفة ذلك القانون لأول مرة السجن ستة أشهر من دون كفالة، وإذا تكررت

المخالفة تكون عقوبة الترحيل لمدة سبع سنوات. وتواصل العمل بهذا القانون خمسة وثلاثين عاماً انهارت خلالها سريعاً كل مظاهر أساليب حياة إقليم المرتفعات.

وفي عام 1773 حين قام جونسون وبوسويل Johnson and Boswell بجولتهما الشهيرة، وجدا أنهما تأخرا في رؤية ما توقعاه: «شعب ذو هيئة مميزة ونظام حياة قديم أصيل». فطوال الجولة - كما سجل جونسون - لم ير أي من الاثنين شخصاً واحداً يرتدي الطرطان، وتم تطبيق القانون، الذي عارضه جونسون، في كل مكان، ولاحظ جونسون أنه حتى مزمار «القرب» «راح في طي النسيان».

وفي عام 1780 بدا أن زي إقليم المرتفعات انقرض، وأنه لا يستطيع عاقل أن يتنبأ بعودته، لكن التاريخ لا يعترف بالعقل والمنطق، على الأقل في بعض النواحي. فقد اندثر زي إقليم المرتفعات بين السكان الذين اعتادوا ارتداءه، وبعد أن لجأ جيل كامل إلى السراويل لم يجد بسطاء الفلاحين من سكان المرتفعات سبباً للعودة للزي مربع النقش (الطرطان) الذي كان يومها رخيصاً وعملياً. ولم يلجأ هؤلاء الفلاحون إلى التنورة الأسكتلندية الحديثة «سهلة الاستعمال». على الجانب الآخر وقع اختيار الطبقات الوسطى والثرية على زي «العبيد» الذي احتقروه فيما سبق وتخلى عنه أصحابه الأصليون[1]. وفي السنوات التي حُظر فيها ارتداء ذلك الزي وجد بعض نبلاء المرتفعات متعة في ارتدائه والجلوس به داخل منازلهم ليتم رسمهم في أمان.

والآن بعد رفع الحظر انتشرت هذه الموضة؛ فنبلاء أسكتلندا ذوو الولاء الإنجليزي؛ والأرستقراطيون الصاعدون، ومحاميو إدنبره الذين حازوا نصيباً من التعليم الراقي؛ وتجار أبردين الحكماء الذين انتصروا على الفقر ولم يضطروا لتخطي الصخور وخوض المستنقعات أو الاستلقاء ليلاً بين التلال - لم يخرجوا علانية مرتدين الزي التاريخي القديم الذي ميّز طبقتهم الاجتماعية، ولا بالزي الملفوف بالحزام، وإنما ارتدوا الشكل الجديد المبتكر عال التكلفة - الفيليبج (الطرطان) أو التنورة الأسكتلندية الصغيرة.

وهناك سببان لذلك التغير الملحوظ؛ أحدهما عام أوروبي والآخر أكثر خصوصية ويستحق دراسة أعمق وأدق.

ويمكن تلخيص السبب الأول في أن هذه الفترة سادتها الحركة الرومانسية ولفيف من النبلاء الهمج التي عرضتهم الحضارة لخطر الدمار. فقبل عام 1745 كان يُنظر إلى سكان إقليم المرتفعات بازدراء واحتقار على أنهم همج ولصوص عاطلون، نثروا الخوف لأنهم ثوار غير مأموني الجانب. لكن بعد عام

---

(1) وهكذا يعلق جون هيي ألان في كتابه «زفاف كاولتشيرن» ص 308 - 309 أنه في حفلات زفاف إقليم المرتفعات لم يكن هناك وجود لزي «الطرطان» الذي لم يعد دارجاً. نشر ذلك عام 1822 في السنة التي أدت فيها زيارة الملك جورج الرابع إلى ارتداء الطبقات الغنية في إدنبره لزي «الطرطان».

1746 لما انهار مجتمعهم الخاص بسهولة مزج أهل المرتفعات بين رومانسية الشعب البدائي القديم وسحر الفصيل المعرض للاندثار. وفي هذا المناخ الفكري حقق أوسيان انتصاره السهل. وكان السبب الثاني أكثر خصوصية، وهو فعلاً أجدر بالانتباه، وهو تشكيل أفواج إقليم المرتفعات على يد الحكومة البريطانية.

بدأ تشكيل أفواج المرتفعات قبل عام 1745. وشارك أول فوج الذي أطلق عليه اسم «الحرس الأسود (بلاك ووتش) ثم الفوج الثالث والأربعون والفوج الثاني والأربعون في معركة فونتينوي[1] عام 1745. إلا أنه في الأعوام من 1757 حتى 1760 سعى بيت الأكبر لتغيير طبيعة الروح العسكرية لدى أهل المرتفعات والانتقال بهم من المغامرات الجاكوبية إلى الحروب الإمبراطورية:

«سعيت إلى التميز في أي مكان وُجد.. وأفخر بأني أول القادة الذين بحثوا عنه ووجدوه في جبال الشمال.. لقد سعيت وراء التميز حتى أحضرت إلى خدمتكم رجالاً مفعمين بالجرأة والجسارة».

وسرعان ما ستجلب تلك الأفواج من رجال المرتفعات لنفسها النصر والعظمة في الهند وأميركا، واستطاعوا تأسيس تقليد جديد خاص بفن الحياكة. وبموجب قانون نزع السلاح لعام 1747 تم رفع الحظر عن زي إقليم المرتفعات. وهكذا خلال الخمسة والثلاثين عاماً التي تعوّد فيها الفلاحون الكلتيون على السروال الساكسوني وصور هومر الكلتي حافظت أفواج المرتفعات وحدها على صناعة الطرطان وخلدت أحدث الابتكارات الملبسية تنورةَ لانكشاير الكلتية الأسكتلندية.

وكان الرداء ذو الحزام هو الزي الأصلي لأفواج المرتفعات، لكن بمجرد اختراع التنورة الأسكتلندية واتساع شعبيتها اتخذها الأفواج زياً لهم. والأكثر من ذلك أنه ربما أدى ارتداء أفواج المرتفعات لها إلى ميلاد فكرة تصميم تنورة الكلتية خاصة بكل عشيرة، وحين ضوعفت أعداد أفواج المرتفعات لمواجهة ضرورات الحرب اتسع التنوع في زي الطرطان. ولما عاد المدنيون لارتدائه من جديد وشجعت الحركة الرومانسية الأفكار القبلية انتقل نفس مبدأ التمييز من الأفواج إلى العشائر. إلا أن ذلك حدث في وقت لاحق. ففي الوقت الحالي ما يعنينا هو الكلتية التي بعد أن اخترعها رجل صناعة إنجليزي من جماعة الكويكر أنقذها من الانقراض رجل دولة إمبريالي إنجليزي. وكانت المرحلة التالية هي اختراع أصل أسكتلندي، وهي مرحلة وقعت على عاتق الأسكتلنديين.

وبدأت المرحلة باتخاذ خطوة مهمة عام 1778، وهي تأسيس جمعية إقليم المرتفعات في لندن، وكانت المهمة الأساسية لتلك الجمعية هي إحياء فضائل إقليم المرتفعات القديمة والحفاظ على تقاليد المرتفعات القديمة، وكان أعضاؤها الأساسيون من ضباط ونبلاء المرتفعات، أما السكرتير لهذه الجمعية، والذي

---

(1) معركة فونتينوي هي حرب الخلافة النمساوية، اندلعت على مدار ثمانية أعوام (بين 1740 و1748) وتضمنت كل قوى أوروبا آنذاك (المترجم)

يدين نجاح هذه الجمعية بالفضل له، فهو جون ماكنزي John Mackenzie وهو محام، وكان «الصديق المقرب والحميم» لجيمس ماكفيرسون، وكان شريكه ومدير شؤونه العامة، ولاحقاً الوصي عليه.

وكان كل من جيمس ماكفيرسون والسير جون ماكنزي في الأساس عضوين في الجمعية التي كان من أهدافها المعلنة الحفاظ على الآداب الغيلية القديمة، وكان أعظم إنجازاتها من وجهة نظر مؤرخ الجمعية السير جون سينكلير Sir John Sinclair هو نشر النص الغيلي الأصلي للملحمة أوسيان في عام 1807.

وقدم ماكنزي هذا النص من أوراق ماكفيرسون، وراجعه سينكلير بنفسه، وأرفقه برسالة تؤكد أصالته، (وهي في الواقع تزوير يسهل إثباته). وعلى الرغم من مهمة ماكنزي المزدوجة وانشغال الجمعية بالأدب الغيلي (أغلبه كان من نتاج أو إلهام ماكفيرسون) إلا أن المشروع بأكمله يمكن أن ينظر له على أنه أحد عمليات مافيا ماكفيرسون في لندن.

أما الهدف الثاني للجمعية ـ والذي لا يقل أهمية عن الهدف الأول ـ فهو ضمان إلغاء القانون الذي يمنع ارتداء زي سكان المرتفعات في أسكتلندا. ولتحقيق هذا الهدف التزم أعضاء الجمعية بأن يلتقوا بقدر ما يستطيعون في حدود القانون في لندن وهم يرتدون ذلك الزي بمنتهى الفخر؛ لأنه زي أجدادهم الكلتيين، وأن يستغلوا تلك المناسبة في التحدث بلغتهم، وسماع موسيقاهم المبهجة، وإلقاء الأشعار القديمة، والنظر في العادات الغريبة الخاصة ببلدهم.

لكن الجدير بالملاحظة أن الزي الخاص بإقليم المرتفعات حتى ذلك الحين لم يشتمل على التنورة الأسكتلندية أو «الكلتية»، بل كان الزي كما حددته الجمعية هو الرداء وحزام الفيليبج (الطرطان) في قطعة واحدة[1]. وقد تحقق ذلك الهدف عام 1782 حين نجح ماركيز جراهام بناءً على طلب من لجنة جمعية المرتفعات في تمرير اقتراح إلغاء القانون أمام مجلس العموم، وكان إلغاؤه مناسبة تدعو للاحتفال في أسكتلندا، واحتفل الشعراء الغيليون بانتصار الرداء الكلتي والحزام على السروال الساكسوني.

ويمكن القول إن إحياء زي المرتفعات بدأ منذ ذلك التاريخ، إلا أن هذا الانتصار قوبل ببعض المقاومة، فقد قام رجل أسكتلندي واحد منذ البداية برفع صوته ضد العملية كلها، والتي بموجبها ادعى سكان المرتفعات الكلتيون أنهم الممثلون الوحيدون للتاريخ والثقافة الأسكتلندية، بعد أن كان ينظر إليهم حتى وقت قريب باحتقار لكونهم همجاً متطفلين، وكان ذلك الرجل هو جون بنكرتون John Pinkerton الذي لم تتمكن غرابة أطواره ولا تحيزه العنيف أن ينكرا عليه زعمه بأنه أعظم مؤرخ أسكتلندي منذ توماس إنز Thomas Innes.

---

(1) السير جيه سينكلير في كتابه «تقرير عن جمعية إقليم المرتفعات في لندن» 1813.

وكان بنكرتون أول باحث يضع أساساً للتاريخ الحقيقي لأسكتلندا في العصور المظلمة، وكان عدواً لدوداً لتزييف التاريخ والأدب الذي أقدم عليه الكاتبان ماكفيرسون وماكنزي. وكان بنكرتون أول باحث يوثق تاريخ الزي الخاص بإقليم المرتفعات، لكنه ارتكب خطأً جسيماً وهو اعتقاده بأن البكتيين انتموا إلى عنصر مختلف عن الأسكتلنديين، وأن البكتيين (الذين أُعجِب بهم) لم يكونوا كلتيين (وكان يحتقر الكلتيين) وإنما كانوا قوطيين. لكن ذلك الخطأ لم يبطل استنتاجاته التي قال فيها إن الكاليدونيين الأوائل لم يكن يميزهم ارتداء «الكلتية» ولا الرداء والحزام، وإنما السروال، وأن زي الطرطان كان مستورداً حديثاً، وأن «الكلتية» أحدث منه.

ووجد بنكرتون في السير جون سينكلير آذاناً مصغية، ففي عام 1794 أعد سينكلير قوة عسكرية محلية لمواجهة فرنسا، وبعد بحث دقيق قرر ألا ترتدي قواته «الكلتية» واستبدالها برداء «الطرطان»، وفي العام التالي قرر أن يظهر في البلاط في الزي الخاص بالمرتفعات الذي شمل سروالاً من «الطرطان» صمم خصيصاً له. وقبل أن يُلزم نفسه به استشار بنكرتون الذي عبر عن سعادته باستبدال سينكلير «للسروال بالطرطان»، لأن الأول (كما كتب): «هو زي حديث إلى حد ما، وقد يجرى عليه أي تعديل دون المساس بأصالته، والسروال أقدم بكثير من الفيليبيج»، وأضاف: إنه حتى الطرطان ليس قديماً.

وبعد أن أكد بنكرتون على أصالة الزي الخاص بالأجداد الكلتيين التفت لميزته الحقيقية، فقد أكد أن «الفيليبيج» «ليس فقط غير لائق، بل إنه قذر، حيث إن التراب يصل من خلاله للجسد، ويسمح بتسرب العرق» وهذا أمر سخيف؛ لأنه بينما يغطى الصدر بطبقتين من الرداء والصديري، «فإن أجزاء الجسم التي تخفيها كل الشعوب هي التي نجدها مكشوفة»، كما أن شكله أنثوي قبيح وأشبه بأردية المتسولين، قائلا: «لا يستطيع أي شيء أن يحسّن من قبح وابتذال الطرطان في عيون الموضة، وكل المحاولات لتقديمه للناس باءت بالفشل». وأضاف بنكرتون أن طرطان السير جون خلا من هذه العيوب، وإنه استخدم لونين باردين فقط، فأصبح له أثر لطيف بشكل عام[1]، وكذلك كتب «السيد بنكرتون المؤرخ المعروف»، إلا أن ما كتبه راح أدراج الرياح.

كانت أفواج المرتفعات في ذلك الحين قد اتخذت من تنورة الفيليبيج زياً لها، وأقنع الضباط أنفسهم بأن تلك التنورة الأسكتلندية القصيرة كانت الزي الرسمي لأسكتلندا من قديم الأزل، وراحت أصوات الجبناء من الباحثين هباء أمام قرار عسكري قاطع لم يجد أي دعم، ففي عام 1804 فكرت إدارة الحرب، ربما بتأثير من السير جون سينكلير، أن يحل زي الترووز (Trews) محل «الكلتية». وصدق على الاقتراح الضباط الموجودون في الخدمة، لكن الكولونيل كاميرون قائد الفوج التاسع والسبعين غضب غضباً

(1) بنكرتون «المراسلات الأدبية» ص 404، السير جون سينكلير، المراسلات 1831 ص 471 ـ 471.

شديداً، وسأل عما إذا كانت الإدارة العليا تقترح وقف «دورة الهواء النقي» تحت التنورة الأسكتلندية التي «تناسب نشاط سكان المرتفعات بشكل غريب أم لا؟» واعترض الكولونيل الشجاع قائلاً: «أتمنى من كل قلبي ألا يذعن سموه أبداً لهذه الفكرة الأليمة والمهينة، وهي أن يجردنا من زينا الشعبي ويلبسنا سروال الطرطان مثل المهرجين»[1].

وأمام تلك الحماسة تراجعت إدارة الحرب، وبعد الانتصار الأخير الذي تحقق عام 1815 ألهم جنود المرتفعات خيال وفضول باريس، وفي السنوات التالية اشتركت روايات ويفرلي مع أفواج المرتفعات في نشر موضة «الكلتية» والطرطان في أنحاء أوروبا.

وفي ذات الوقت بدأ رجل عسكري آخر يؤكد على أسطورة أصالة ذلك الزي. كان الكولونيل ديفيد ستيوارت David Stewart الذي انضم للفوج الثاني والأربعين الأصلي وعمره ستة عشر عاماً قد أمضى حياته بأكملها في الجيش، وأغلبها في خارج البلاد. وبعد عام 1815 أصبح ضابطاً بنصف أجر، وكرس نفسه لدراسة أفواج المرتفعات، ثم بدأ بدراسة أسلوب حياة المرتفعات وتقاليدها تلك التقاليد التي كثيراً ما اكتشفها بين فوضى الضباط أكثر مما كان يجدها في وديان أسكتلندا. وكانت التقاليد آنذاك تشمل الكلتية والطرطان اللذين سلّم بهما الكولونيل دون تردد.

وفكرة أن الكلتية اخترعها رجل إنجليزي وردت فعلاً إلى مسامعه، إلا أنه رفض أن يفكر فيها ولو لهنيهة، وقال: تلك الفكرة يدحضها «الاعتقاد السائد بين العالم كله أن تنورة الفيليبج جزء من زيهم منذ بداية التقاليد». وأعلن ستيوارت بنفس القدر من الثقة أن الطرطان كانت تنسج دائماً «من أقمشة ونقوش مميزة، ميّزت القبائل والعشائر والعائلات والمناطق»، ولم يعط أي دليل على هذه الافتراضات. وتم نشر أفكاره عام 1822 في كتاب عنوانه «رسوم سكان إقليم المرتفعات في أسكتلندا: الشخصية والأخلاق والوضع الحالي». وقد علمنا أن ذلك الكتاب أصبح «الأساس الذي بنيت عليه الأعمال اللاحقة عن العشائر»[2].

ولم يقم ستيوارت بدفع قضية المرتفعات الجديدة من خلال الأدب فحسب، ففي عام 1820 أسس الجمعية الكلتية في إدنبره. التي ضمت الشباب المدنيين ممن كان هدفهم الأول «الدعاية للاستخدام العام لزي المرتفعات القديم»، وكانت وسيلتهم هي ارتداء ذلك الزي في إدنبره، وكان رئيس تلك الجمعية هو السير والتر سكوت، وهو من أهل الأراضي المنخفضة. وكان الأعضاء يجتمعون لتناول الطعام «وهم مرتدون «الكلتية» والقبعة على الطراز القديم وهم في كامل أسلحتهم». وقد كان سكوت نفسه في تلك

(1) دنبار، op cit ص 161 ـ 162.

(2) دي إن بي، ستيوارت، ديفيد 1772 ـ 1829.

المناسبات يرتدي زي التروز، ولكنه أعلن «أنه سعيد جداً بحماسة الغيليين حين تحرروا من عبودية ارتداء السراويل القصيرة» وكتب بعد إحدى مآدب العشاء: «إنك لم تر من قبل مثل ذلك القفز والصراخ»[1]. فحتى في إدنبره التي تقدر الاحتشام كان ذلك تأثير تحرك الهواء بحرية تحت «كلتية» المرتفعات.

وبحلول عام 1822 وبفضل جهود السير والتر سكوت والكولونيل ستيوارت بدأت سيطرة إقليم المرتفعات، وأعطت زيارة الملك جورج الرابع لإدنبره دعاية كبيرة لذلك الأمر، وكانت المرة الأولى التي يزور فيها الملك الهانوفري عاصمة أسكتلندا، وتمت الزيارة بعد مجموعة كبيرة من الاستعدادات التي هدفت لضمان نجاح الزيارة.

ما يهمنا هو الأشخاص الذين أوكل إليهم مهمة تنظيم تلك الاستعدادات، إذ كان السير والتر سكوت هو المسؤول عن المراسيم وكافة الترتيبات الفعلية، فعين الكولونيل ستيوارت مساعداً له في كل ما تعلق بالمراسم والأزياء. أما الحراس الذين عينهم سكوت وستيوارت لحماية الملك والوزراء وكبار مسؤولي أسكتلندا، فقد اختاروهم من بين الرجال «المتحمسين لتنورة الفيليبج» وأعضاء النادي الكلتي وهم «يرتدون الزي المناسب».

وكانت النتيجة صورة ساخرة وغريبة لتاريخ أسكتلندا وواقعها. بدا سكوت عازماً على تناسي أسكتلندا التاريخية والأراضي المنخفضة التي جاء منها تماماً، وهو محاط بأصدقائه الكلتيين المتعصبين، ومدفوع بخيالاته الكلتية الرومانسية الخاصة. فأعلن أن الزيارة الملكية كان المفترض أن تصبح تجمعاً للغيليين، ولذلك ضغط على زعماء المرتفعات ليحضروا ومعهم «طابور» من التابعين ليقدموا ولاءهم للملك. وكتب لأحد هؤلاء الزعماء يقول: «يجب أن تأتي ومعك نصف دستة من أفراد عشيرتك، حتى تبدو أنك زعيم جزيرة، فأهم أناس يرغب الملك في رؤيتهم هم أهل المرتفعات»[2].

وحضر أهالي المرتفعات كما يجب أن يفعلوا، ولكن ما هو زي «الطرطان» المناسب الذي كان عليهم ارتداؤه؟ يبدو أن فكرة تنوع أشكال «الطرطان» تبعاً للقبائل والعشائر، والتي روج لها ستيوارت، بدأت عند المصنعين الدهاة الذين لم يكن لديهم على مدار خمسة وثلاثين عاماً زبائن سوى أفواج المرتفعات، الذين بدؤوا بعد إلغاء القانون عام 1782 يبصرون فرصة للحصول على أسواق أكبر بكثير. وكانت أكبر هذه الشركات شركة ويليام ولسون أند صن William Wilson and Son من بانوكبرن، التي تعد سجلاتها المهولة من أهم مصادر المؤرخين. وأدركت شركة مسرز ولسون وصن فائدة ابتكار تصاميم مختلفة من

---

(1) رسائل السير والتر سكوت، إتش سي جريرسون 1932 ـ 1937 ص 338 ـ 343 و452، جيه جي لوكهارت «حياة سكوت» 1850، ص 443، 481، 482.

(2) رسائل السير دبليو سكوت، ص 213.

«الطرطان» خاصة بالعشائر، وأخذوا يحفزون عملية التنافس القبلي. ولهذا الغرض، دخلوا في تحالف مع جمعية المرتفعات في لندن التي ألقت على مشروعهم عباءة الاحترام التاريخي.

وحين اقتُرحت الزيارة الملكية للمرة الأولى في عام 1819 قامت الشركة بتحضير «كتيب خاص بالتصاميم الرئيسية» وأرسلت إلى لندن عينات من مختلف أشكال «الطرطان»، حيث قامت الجمعية بتحديد انتماء التصاميم للعشائر؛ إلا أنه مع تأكيد الزيارة كان قد مضى الوقت على هذا النظام، وكان هناك سيل من الطلبات بحيث «تباع كل قطعة طرطان بمجرد أن ينتهي نسجها على النول». وفي هذه الظروف كانت المهمة الأولى للشركة أن تلبي الطلب وتضمن أن يشتري زعماء المرتفعات ما يحتاجون إليه. وأعطي كلاني ماكفيرسون وريث زعيم مكتشف أوسيان «طرطاناً» معروضاً على شماعة، ومن أجله وضع على «الطرطان» رقعة تحمل اسم «ماكفيرسون»، إلا أنها من قبل كانت بيعت ضمن كمية كبيرة للسيد كيد؛ لتكون زياً لعبيده من الهنود الغربيين، وكانت تحمل رقعة اسم «كيد» وقبل ذلك كانت مجرد طرطان. ويرجع الفضل لهذا الذكاء التجاري في تمكن الزعماء من تلبية دعوات السير والتر. واستطاع مواطنو إدنبره التعبير عن إعجابهم بالسير إيفان ماجريجور Evan Macgregor «وهو يرتدي الطرطان الخاص بسكان المرتفعات، وخلفه رجاله وعازفو المزمار وحاملو اللافتات»، وكذلك الكولونيل ماكدونيل، الوريث ـ بعد رولينسون ـ لأقدم كيلت في أسكتلندا، والذي استعد بلا شك لهذه المناسبة.

وهكذا تهيأت عاصمة أسكتلندا وارتدت «الطرطان» استعداداً لاستقبال الملك الذي حضر مرتدياً نفس الزي ليؤدي دوره في ذلك المهرجان الكلتي. وفي أوج الزيارة دعا على نحو مهيب السادة المجتمعين للشرب نخب «عشائر وقبائل أسكتلندا» لا نخب الصفوة الحقيقية التاريخية. حتى زوج ابنة سكوت المخلص جيه جي لوكهارت J. G. Lockhart والذي كان مؤرخه كذلك، أصابه الإحباط من هذه «الهلوسة» الجماعية التي ـ حسب قوله ـ ميزت «عظمة» أسكتلندا بالقبائل الكلتية التي «كانت على الدوام جزءاً صغيراً غير ذي أهمية من الشعب الأسكتلندي».

أما اللورد ماكولاي Macaulay، الذي يعود أصله للمرتفعات، فكان أكثر صراحة. فكما كتب في الخمسينيات من القرن التاسع عشر أنه لم يشكك في أصالة زي إقليم المرتفعات إلا أن حسه التاريخي أغضبه محاولة إعادة «تلك المعاطف القصيرة المخططة» للسلالات الأسكتلندية المتحضرة، وقد كتب منذ وقت بعيد أن تلك الموضة الحديثة والسخيفة وصلت لمرحلة لم يعد التراجع بعدها سهلاً، وظن آخر ملك بريطاني عقد البلاط الملكي في هوليرود أنه لن يستطيع أن يقدم دليلاً أقوى على احترامه للاستخدامات التي سادت أسكتلندا قبل الوحدة أكثر من أن يتنكر فيما كان يعتقد تسعة رجال من أصل عشرة أنه زي

اللصوص، وذلك قبل الوحدة[1].

«لم يعد من السهل المضي أبعد من ذلك...» استهان ماكولاي بقوة تأثير «الهلوسة» التي يدعمها مصالح اقتصادية، وقد يستعيد سكوت توازنه، وقد فعل، إلا أن الأحداث الهزلية التي حدثت عام 1822 أعطت دفعة جديدة لصناعة «الطرطان» وألهمت خيالاً جديداً يخدم تلك الصناعة.

وهكذا نأتي إلى المحطة الأخيرة في خلق أسطورة المرتفعات، وهي إعادة بناء واستمرار ذلك النظام القبلي الذي تحطم بعد عام 1745 وذلك في هيئة الخياطة، وكانت الشخصيات الرئيسية في تلك المرحلة اثنين من أكثر الشخصيات مراوغة روّجا للأسطورة الكلتية، وهما الأخوان ألين Allen.

وينحدر الأخوان ألين من عائلة بحرية تمتعت بصلات قوية، وكان جدهما جون كارتر ألين John Carter Allen أدميرال السرب الأبيض White Squadron، وابنه (والد الأخوين ألين) خدم في البحرية لفترة قصيرة. أما والدتهما فكانت ابنة رجل دين مثقف، وكان والدهما رجلاً غامضاً عاش حياة لم يُعرف عنها الكثير. ويبدو أنه قضى حياته في الخارج وخاصة في إيطاليا، ولا يوجد توثيق لحياة الولدين المبكرة. وكل ما يمكن قوله عنهما أنهما كانا فنانين موهوبين في كثير من المجالات، وشملت مواهبهما كتابة الشعر الرومانسي على طريقة سكوت، وقد ثقفا نفسيهما تثقيفاً ذاتياً في عدة لغات.. وامتلكا مهارة التصميم، ونحت الخشب، وصناعة الأثاث.. وكان لهما أسلوب مقنع وسحر اجتماعي كبير مكنهما من التنقل بين المجتمعات الراقية بسهولة.. وكانا يفعلان كل شيء بدقة وتميز، ولا أحد يعرف المناسبة التي ظهرا فيها في أسكتلندا لأول مرة على وجه الدقة، إلا أنه يبدو أنهما رافقا والدهما خلال الزيارة الملكية عام 1822، وربما كانا هناك منذ عام 1819، وكانت الفترة بين عامي 1819 و1822 هي فترة الإعداد للزيارة الملكية، كما كانِ في الفترة التي نظرت فيها شركة ولسون وصن في بانوكبيرن خطة منظمة لصناعة أنواع «الطرطان» الخاصة بمختلف العشائر في المرتفعات، كما أن جمعية المرتفعات في لندن ـ بالاتفاق معهما بلا شك ـ كانت تفكر في نشر كتاب مصور عالي التكلفة عن «الطرطان» الخاص بالعشائر المختلفة في إقليم المرتفعات[2]. وهناك سبب يجعلنا نفكر، وهو أن عائلة ألين كانت على اتصال بويلسون وصن آنذاك.

وربما يكون الأخوان قد قضيا في السنوات التالية بعض الوقت في الخارج، إلا أنهما كانا يظهران من حين إلى آخر في أكبر بيوت أسكتلندا، وفي مهام ومناسبات أنيقة يرتديان كما يقول رجل إنجليزي في ملاحظة له: «في أبهى صور الترف على الإطلاق ارتديا زي المرتفعات بكل تفاصيله الدقيقة وأشرطته وحِلاه»[3].

---

(1) ماكولاي، تاريخ إنجلترا، الفصل الثالث عشر.

(2) جزء من العرض ورد ضمن mss الخاص بجمعية إقليم المرتفعات في لندن، مكتبة أسكتلندا القومية، مستودع 268، صندوق 15. وهي غير مؤرخة لكنها تحمل علامة مائية ترجع لعام 1818.

(3) رسائل ويوميات الليدي إيستليك 1895 ص 54 ـ 55.

وقد لاحظهما رجل أرستقراطي روسي وهما يتلألآن في أبهة وشهامة في منزل عائلة جوردون كامينج Gordon Cuming. والآن أعطي اسمهما روحاً أسكتلندية أولاً بتغييره إلى ألين، ثم هيي ألين، وأخيراً هيي، وشجعا الاعتقاد بأنهما من نسل هيي الأخير إيرل إيرول، وكان الإيرل أعزب، فاستغلا هذه الفرصة ليزعما أنه تزوج في السر، لكن هذا الزعم لم تدعمه تأكيدات صريحة.

ويتذكر السير والتر سكوت رؤية الأخ الأكبر وهو يرتدي شارة كبير ضباط أسكتلندا، وهو منصب يورث في بيت إيرول، «والذي لم يكن له الحق في ارتداء أكثر من التاج»[1]. وقضى الأخوان أغلب وقتهما بعيداً في الشمال، حيث أوكل إليهما إيرل موراي بإدارة غابة «مزرعة» دارناواي، وأصبحا متخصصين في صيد الغزلان، وكان لهما دائماً رعاة من الأرستقراط، كما أن «المتطلعين» من أهالي الأراضي المنخفضة أعجبوا بهما، ومن ضمنهم السير توماس ديك لاودر Sir Thomas Dick Lauder والذي كانت زوجته تمتلك عزبة في إلجين. وقد صرحا له عام 1829 أن بحوزتهما مخطوطة تاريخية مهمة، وكانت مخطوطة قالا: إنها تنتمي لجون ليزلي، أسقف روس، وكاتم أسرار ماري ملكة الأسكتلنديين، والتي أعطاها لوالدهما الأمير تشارلي، وكان عنوان المخطوطة «زي أسكتلندا»، وكان تصويراً للطرطان المختلف الخاص بعائلات أسكتلندا، وهو أحد أعمال فارس يدعى السير ريتشارد أوركوهارت، وأضاف الأسقف ليزلي ذلك التاريخ عام 1571، إلا أن المخطوطة قد تعود إلى تاريخ أقدم من ذلك، وفسر الأخوان أن المخطوطة الأصلية كانت بحوزة والدهما في لندن، إلا أنهما عرضا على ديك لاودر «نسخة أصلية» حصلا عليها، والتي يبدو أنها جاءت من عند أسرة أوركوهارت في كرومارتري، وكان السير توماس شديد الحماسة لهذا الاكتشاف، فالمخطوطة في حد ذاتها كانت مهمة، والأكثر من ذلك أنها كانت تمثل مرجعية قديمة وأصيلة لأنواع «الطرطان» المختلفة الخاصة بالعشائر، وأظهرت أن هذا «الطرطان» كان يستعمله أهل الأراضي المنخفضة وأهل المرتفعات على حد سواء، وهي حقيقة أرضت عائلات الأراضي المنخفضة ممن تطلعوا إلى أن يكون لهم دور ووجود في تلك الحركة[2].

وهكذا قام السير توماس بنسخ النص الذي تكرم الأخوان بتوضيحه له، ثم كتب للسير والتر سكوت الذي كان يستشيره في هذه الأمور، يلح عليه في نشر المخطوطة لتصحيح الكثير من أزياء الطرطان الفظة

---

(1) من المنصف القول إن الأخوين لم يكونا من بدأ الادعاء بأنهما وريثا إيرل إيرول، فحين توفي جدهما الأدميرال جون كارتر ألين عام 1800 كتب ناعيه: «إنه لا يقرب لماركيونس في سالزبري وماركيز ديفونشاير، وإنما أيضاً اللورد هلزبورو قال برأيه الشخصي: إن اللقب إيرول آل إليه لأنه من سلسال الإيرل هيي» (مجلة جنتلمان 1800 ص 1021). وكان ماركيونس سالزبوري ولورد داونشاير ولورد هلزبورو جميعاً أفرادا من عائلة هيل.

(2) وهكذا، فإن الماركيز دوجلاس في حوالي عام 1800 تقدم لجمعية المرتفعات في لندن ليكتشف ما إذا كان لعائلته «نوع مميز من زي «الطرطان أم لا». واعترف بأنه «مضى وقت طويل منذ أن استخدموا ذلك الزي حتى أصبح من الصعب اكتشاف ذلك» لكنه لم يفقد الأمل. (MSS «جمعية المرتفعات في لندن» صندوق 1، ورقم 10).

الزائفة التي تُصنع كل يوم وتُسمى بأسماء أصحابها الذين يرتدونها وهماً بأنها أزياء أصيلة. وكان تاريخ المخطوطة ومحتواها وشخصية الأخوين مدعاة للشك، ولم يصدق أن سكان الأراضي المنخفضة ارتدوا طرطان العشائر. وشك في حدوث هياج بين صانعي الطرطان، وأصر على عرض المخطوطة الأصلية على خبراء المتحف البريطاني. وقد عمل السير توماس بذلك الاقتراح ووافق الأخ الأكبر فوراً. لكن تلك السلسلة من الأبحاث توقفت حين أظهر توماس رسالة من والده موقعة باسم: «جيه تي ستيوارت هيي» وبخه فيها لمجرد ذكره أن هذه المخطوطة موجودة، والتي كما قال، بعيداً عن عدم جدوى محاولات إعادة إحياء الماضي المفقود إلى الأبد. ولا يمكن أن تُعرض المخطوطة على غير الخبراء الذين يمتلكون براعة التمييز. وقال كاتب الرسالة: «بالنسبة لرأي السير والتر سكوت، بقدر ما لم أسمع أنه نال أدنى درجة من اعتبار المؤرخين، فإنه ليس ذا أهمية لي».[1] وذلك وضع المشاور الحكيم في مدينة أبوتسفورد Abbotsford في مكانه.

وبعد أن هزمهما نفوذ سكوت عاد الأخوان مرة ثانية إلى الشمال وصححا صورتهما وخبرتهما ونصهما تدريجياً.. وقد وجدا راعياً جديداً هو اللورد لوفات Lord Lovat الزعيم الكاثوليكي لعائلة فريزر الذي أُعدم جده شنقاً عام 1747، واعتنقا مذهباً دينياً جديداً، معلنين دخولهما في المذهب الروماني الكاثوليكي. وبذلك اكتسب الأخوان هوية جديدة وجليلة، وتخليا عن اسم هيي، واتخذا اسم ستيوارت الملكي. فأطلق الأخ الأكبر على نفسه اسم جون سوبيسكي ستيوارت John Sobeiski Stuart (جون سوبيسكي ملك بولندا وبطلها هو الجد الأكبر للأمير تشارلي)، أما الأخ الأصغر فاختار اسم الأمير شخصياً، وأصبح اسمه تشارلز إدوارد ستيوارت.

وقد أهداهما اللورد لوفات كوخ «إيليان أيجاس» الهادئ في جزيرة صغيرة في نهر بيولي في إنفرنس، وهناك قاما بتأسيس بلاط ملكي مصغر، وكان يطلق عليهما «الأميران»، وكانا يجلسان على العرش، ويقيمان نظاماً صارماً، وتلقيا تكريمات ملكية من الزوار، حيث أطلعوهما على تذكارات ستيوارت، ولمّحا لوجود وثائق غامضة في صندوق الوثائق المغلق الخاص بهما، ووقفت جنود الجيش الملكي على طول مدخل المنزل مصطفين حتى الكنيسة الكاثولوكية في إيسكاليد، وكان العلم الملكي يرفرف على مركبهما، وكان الشراع يشبه التاج. ومن إيليان أيجاس نشر الأخوان مخطوطتهما الشهيرة أخيراً في عام 1842 في طبعة فاخرة لم تصدر إلا في خمسين نسخة. وكانت السلسلة من الرسوم الملونة للطرطان أول ما نُشر، ما كان يعد انتصاراً

---

(1) المراسلات بين ديك لاودر وسكوت، إلى جانب نص «الفيزيتاريام» الخاص بديك لاودر، موجودة حالياً في الأرشيف الملكي في وندسور، وقدمتها صاحبتها السيدة جريتا موريت حفيدة ديك لاودر للملكة ماري عام 1936، ونشرت في أجزاء في مجلة السير والتر سكوت دي دوجلاس، الطبعة الثانية 1891 ص 710 ـ 713، ثم نشرت بالكامل في كتاب ستيوارت «الطرطان الأسكتلندي القديم والنادر» تلك الوثائق والوثائق الأخرى المنقول عنها بالأسفل في صفحة 40، وقد تم النقل عنها بترخيص من جلالة الملكة.

على الصعوبات التقنية، وتم تنفيذ الرسوم الصعبة ـ آنذاك ـ من خلال تقنية «طباعة آلية» جديدة. وجاء على لسان أحد الباحثين الذي كتب بعد خمسين عاماً يقول: إن «جمال التنفيذ ودقة التفاصيل لم يتفوق عليه أية وسيلة من طباعة الألوان التي اخترعت فيما بعد».

وقام جون سوبيسكي ستيوارت بوصفه المراجع والمصحح بتقديم تعليقات وافية ودلائل جديدة عن أصالة النص «صورة طبق الأصل» لتوقيع الأسقف ليزلي و«نسخة» لاستلامه لها. وقال إن النص نفسه تمت «مراجعته بدقة» مقارنة بنص آخر اكتشفه حديثاً ناسك أيرلندي غير معروف الاسم في دير أسباني، أغلق من ذلك الحين مع الأسف، ثم تم الاستشهاد بنص آخر وقع مؤخراً في حوزة اللورد لوفات، إلا أنه نُقل إلى أمريكا حيث فُقد بكل الأسف، لكن البحث عنه لم يزل حثيثاً. ولم تسترع مخطوطة «فيزيتاريوم سكوتيكوم» التي تم توزيعها على نطاق ضيق انتباهاً كبيراً عند نشرها. فقد توفي سكوت، والتزم ديك لاودر الصمت رغم أنه ظل «مؤمناً» بهذه القضية، ولو أنه راجع المجموعات المطبوعة لربما لاحظ أن هذه المجموعات خضعت لعملية مراجعة دقيقة منذ أن طبعها الأخ الأصغر ضمن نسخته من المخطوطة. إلا أن مخطوطة فيزيتاريوم المنشورة ـ كما ظهرت بعد ذلك بفترة وَجيزة ـ كانت مجرد قطعة فنية تعكس وجود عمل أصلي أكثر تنوعاً.

وبعد عامين، نشر الأخوان مجلداً أكثر فخامة هو نتاج سنوات من الدراسة، وتم إهداء ذلك النص المدهش الذي أرفقه المؤلفان برسم توضيحي جميل للملك لودفيج ـ حاكم بافاريا ـ بصفته «من أحيا الفن الكاثوليكي في أوروبا»، وأرفقا به خطاباً مستفيضاً موجهاً لأهل إقليم المرتفعات باللغتين الغيلية والإنجليزية، وفقاً لصفحة المقدمة، وقد نشر الكتاب في إدنبره ولندن وباريس وبراغ تحت عنوان: «زي العشائر». وكانت «أزياء العشائر» عملاً مميزاً، احتوى على علم ودراسة واسعة جعلت جميع الأعمال السابقة عليه ضعيفة وتافهة.. وتم الاستشهاد في صناعتها بمصادر غير معروفة ـ أسكتلندية وأوروبية، مكتوبة وشفهية، مخطوطة ومطبوعة.. وتناولت الفن وعلم الحضارات بقدر ما تناولت الأدب. وبعد مرور نصف قرن وصفها مؤرخ أسكتلندي معروف بدقة البحث بأنها «معجزة مثالية للمقدرة والصنعة»[1]. ووصفها أفضل كاتب في العصر الحديث يهتم بذلك الموضوع بأنها «عمل تذكاري ضخم.. وحجر أساس يبنى عليه أي تاريخ لزي إقليم المرتفعات»[2].

وكان عملا ذكياً وناقداً، اعترف فيه الكاتبان بأن «الكلتية» اختراع حديث (فقد بقيا على أية حال مع عائلة ماكدونيل في جلينجاري). ولم يكن من الممكن الشك فيما قالاه فوراً، ولم يمكن الوثوق أيضاً

(1) ستيوارت «الطرطان الأسكتلندي القديم والنادر».

(2) دنبار «تاريخ زي المرتفعات» ص 111.

فيما قالا. فالكتاب زاخر بالخيال الواسع والزيف الواضح، فالأشباح الأدبية تُستحضر لتدلل على صحة محتوى الكتاب، وتُستخدم قصائد أوسيان كمصدر. وتم الاسترشاد بمخطوطات محيرة تضمنت «نسخة ضخمة من القصائد الأصلية لأوسيان والكثير من المخطوطات الغيلية القيمة»، حصل عليه الأمير الراحل واتسون من دوواي، ومخطوطة لاتينية تعود إلى القرن الرابع عشر وُجدت في الدير الأسباني الذي أغلق مع الأسف، وبعض المخطوطات الأخرى، ناهيك عن مخطوطة «فيزيتاريوم سكوتيكوم» ذاتها التي تنسب بمنتهى الثقة إلى نهاية القرن الخامس عشر «وهناك دليل دامغ على ذلك».

وقد قدمت الرسوم الملونة يدوياً منحوتات خالدة وصوراً قديمة، وقد أُخذت صورة الأمير تشارلي وهو يرتدي زي المرتفعات من «نسخة أصلية بحوزة الكاتبين».

ولم يكن «زي العشائر» مجرد عمل تأريخي واسع المعرفة، وإنما كان يطرح فرضية، كانت تلك الفرضية هي أن زي المرتفعات المميز كان الأثر الباقي للزي العالمي في العصور الوسطى، والذي تغير في أنحاء أوروبا في القرن السادس عشر، إلا أنه استمر وظل مميزاً في ذلك الركن المنسي من العالم، ففي العصور الوسطى (وفقاً لهذين الكاتبين) كانت أسكتلندا الكلتية جزءاً مزدهراً من أوروبا الكاثوليكية، ومجتمعاً غنياً وراقياً تتزود القصور الفاخرة لزعماء القبائل منه، والفضل يرجع للصناعات الهبردية المتقدمة، بكل مظاهر الترف والتنوير الموجودة في القارة، ولسوء الحظ أنها لم تستمر تلك الحضارة الغنية، ومع نهايات العصور الوسطى انهارت تلك الأطياف الهبردية، وتلك القصور الرائعة، وهذا «التقدم الفكري الرفيع» في مول وايلاي وسكاي، وانعزلت المرتفعات عن العالم، وأصبح المجتمع فقيراً ومنغلقاً على ذاته، وأصبح زيهم مهلهلاً ووضيعاً، وحده «الفيزيتاريوم» ذلك الاكتشاف العظيم للأخوين فتح نافذة صغيرة نطل منها على تلك الحضارة العظيمة التي اندثرت إلى الأبد. ولم يظهر الكاتبان أي اهتمام بالمحاولة الحديثة لإحياء الزي وحده منفصلاً عن الثقافة الكلتية الكاثوليكية التي كان جزءاً منها، وما كان ذلك ليجعل منه مجرد زي خيالي، فالإحياء الحقيقي الوحيد يكون بإحياء الماضي كله كما عاشه الأخوان ستيوارت في كتابة الشعر وصيد الغزلان وإدارة بلاط القبيلة الخاصة بهما في جزيرة في نهر بيولي، مثل بوجين الذي لم يسع فقط لإحياء فن العمارة القوطية، وإنما الحضارة الخيالية خلفه بالكامل؛ لذلك فإن «الأخوين سوبيسكي ستيوارت» (كما كان يطلق عليهما) سعيا لإحياء، ليس زي المرتفعات فقط، ولكن حضارة المرتفعات الخيالية بالكامل، وقد فعلا ذلك بالاستعانة بمادة أدبية وقحة ومراجعة تاريخية شائنة.

ولسوء الحظ فإنه لم يتلق «زي العشائر» لا نقداً ولا اهتماماً من المثقفين. وقبل ذلك وقع الكاتبان في خطأ تكتيكي خطير؛ ففي عام 1846، تمادى الكاتبان إلى أقصى درجة في ادعاء قرابتهما للعائلة الملكية.. وذلك من خلال استعمال أسماء رومانسية في سلسلة من القصص القصيرة تحت عنوان «قصص قرن»

(دارت أحداثها في الفترة بين 1745 و1845». وكانت الفكرة الرئيسية لتلك القصص أن نسل ستيوارت لم ينقطع، وأن زوجة الأمير تشارلي وضعت طفلاً شرعياً في فلورنسا، وخوفاً من اغتيال الرضيع على أيدي العملاء الهانوفريين عهدت به إلى رعاية أدميرال إنجليزي رباه على أنه ولده. وبمرور الزمن أصبح هذا الطفل أباً لطفلين ذكرين، وحارب تحت لواء نابليون في درسدن وليبزج وووترلو، وأهداه نابليون شخصياً وسام الشرف على شجاعته. ثم عادوا جميعاً لينتظروا مصيرهم في موطن أجدادهم وكلهم أمل في إحياء المجتمع القديم والعادات والزي الأصيل. وأدرج الكاتبان هوامش أشارت إلى الوثائق الخاصة بالأخوين ستيوارت، ووثائق ألمانية وبولندية لا يمكن التثبت من صحتها، وقالا: «لدينا مخطوطات» تدعم هذا التاريخ.

وظهرفي تلك اللحظة عدو مجهول ضرب ضربته تحت ستار مراجعة لاحقة لمخطوطة فيزيتاريوم، ونشر كاتب مجهول الاسم في مجلة «كوارترلي ريفيو» كشفاً نسف به ادعاءات الأخوين[1]. وحاول الأخ الأكبر أن يرد، وجاء الرد في أسلوب مهيب، لكن المحتوى كان ضعيفاً[2]. وأصبح العمل البحثي للأخوين تحت خطر كبير، وانهار منزلهما في إيليان أيجاس فجأة. واحتفظ الأخوان على مدار العشرين عاماً التالية بادعاءاتهما التي تحطمت في موطنهما. وفي نفس العام اشترت الملكة فيكتوريا بالمورال، وحل البلاط الهانوفري Hanoverian Court الحقيقي محل البلاط الجاكوبي Jacopean Court الوهمي الذي اختفى من إقليم المرتفعات في أسكتلندا.

وفي تاريخ الاقتصاد عادة ما نشهد انهيار الرائد الأسطوري الرائع ويستولي على عمله أحد موظفيه البسطاء ويُكتب له النجاح. ولم يستعد الأخوان سوبيسكي ستيوارت وضعهما بعد فضيحة سنة 1847، رغم أن سحرهما الشخصي وطبيعتهما الدمثة وأخلاقهما الراقية ضمنت لهما وجود بعض من يصدقوهما. لكن ذلك المقال الخطير في مجلة «كوارترلي ريفيو» كان ضدهما على طول الخط.. لكن عملهما لم يذهب سدى، فربما فقدت مخطوطة فيزيتاريوم مصداقيتها، وتم تجاهل «زي العشائر»، إلا أن جمعية المرتفعات في لندن تبنت طرطان العشائر الفخم الذي صممه الأخوان ولم تنسبه إليهما. وأصبح طرطان العشائر هذا وسيلة لتواصل انتعاش صناعة الطرطان في أسكتلندا، وكان الموظف البسيط الذي خلف الأخوين سوبيسكي ستيوارت وحقق نجاحاً خالداً هو جيمس لوجان (James Logan).

---

(1) «ورثة ستيوارت» كوارترلي ريفيو العدد الثاني والثلاثون 1847. ونسب المقال في ذلك الوقت إلى جيه جي لوكهارت، وجيه دبليو كروكر، واللورد ستانهوب، وجيمس دينيستون، وربما لآخرين. أما الحقيقة فإن كاتب هذا المقال هو جورج سكين، الأستاذ في جامعة جلاسجو، والأخ الأكبر للباحث الكلتي دبليو إف سكين.

(2) نشر الرد بلاكوود أند صنز (إدنبره، 1848). ثم أعاد لوريمير وجيليز في إدنبره نشر كل من الهجوم والرد معاً دون تأريخ. وتم طبع المجلد، فيما يبدو، بواسطة أو لصالح الأخوين سوبيسكي ستيوارت.

وعانى جيمس لوجان في شبابه مما أسماه «جرحاً بشعاً» أثناء حضوره مباراة رياضية في إقليم المرتفعات، فأثناء رمي المطرقة سقطت قذيفة وزنها 17 رطلاً على رأسه بالخطأ. وكانت النتيجة كما شرح ذلك نفسه فيما بعد (ليفسر بعض تصرفاته الشاذة) «تهشمت جمجمتي بالفعل!» وتم تغيير أربع بوصات مربعة من جمجمتي بشريحة معدنية[1].

ورغم تلك الحادثة أصبح لوجان أكثر حماسة لتقاليد إقليم المرتفعات وعاداته. وبعد جولة طويلة سيراً على الأقدام في أسكتلندا في عام 1831 نشر لوجان كتاباً بعنوان «الغيل الأسكتلندي» أهداه إلى الملك ويليام الرابع. وأعاد لوجان في كتابه كل الأساطير الحديثة للمرتفعات، ومنها قصائد أوسيان، وقدم الكلتية، وتصنيف «الطرطان» وفقاً للعشائر، وأعلن أنه شخصياً «أعد عملاً خاصاً بـ «الطرطان» والشارات مزود برسوم توضيحية». استقر لوجان هذه الفترة في لندن وقامت جمعية المرتفعات ـ اعترافاً بأهمية كتابه ـ بترشيحه لرئاستها، وأخذت على عاتقها رعاية وتمويل عمله الخاص بـ «الطرطان». خرج هذا العمل إلى النور عام 1843، وهي السنة التالية لنشر مخطوطة «فيزيتاريوم»، وكان يسمى «عشائر مرتفعات أسكتلندا»، وزودها بصور ورسوم فاخرة، شملت رسوماً للفنان آر. آر. ماكلان لاثنين وسبعين رجلاً من رجال العشائر يرتدون ألبسة الطرطان المختلفة.

ومن غير المحتمل وجود أية علاقة مباشرة بين الأخوين سوبيسكي ستيوارت والمعرفة الحقيقية الواسعة الخاصة بهما ومظهرهما الأرستقراطي الصادق وبين جيمس لوجان الذي انتمى لعامة الشعب ولم يكن شيئاً من ثروتهما المعرفية، لكن الأخوين سوبيسكي ستيوارت كانا بلا شك على صلة بمصنعي «الطرطان»، وكانا يوجهان لهم ولزعماء القبائل الرأي والمشورة في تفصيل زي «الطرطان» منذ عام 1819. وكذلك نعلم أن أعظم مصنعي الطرطان، وهما ميسرز ويلسون وصن، كانا على علاقة بلوجان، وكانا يعتبرانه مجرد عميل، وكانا أحياناً يجريان تعديلات على عمله من منطلق معرفتهما الأوسع.. ويبدو أنه كان لديهما مرجعية أفضل منه. ويبدو على الأرجح أن ازدهار عمل لوجان كان من خلال خيالات الأخوين سوبيسكي ستيوارت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وقد نشر الأخوان سوبيسكي ستيوارت مخطوطة «فيزيتاريوم» أولاً. وأعرب لوجان في كتابه عن تقديره «للعمل الرائع الذي أصدره جون سوبيسكي ستيوارت مؤخراً»، والذي كان واضحاً أنه نقل عنه، مع وجود بعض الاختلافات في التفاصيل تكفي لتبرر نشر الكتاب. وقد كتب أحد الباحثين اللاحقين يقول إن الكثير من أزياء «الطرطان» في كتاب لوجان هي «نماذج مستمدة من تصميمات فيزيتاريوم دون الاعتراف بذلك».[2] وكان لوجان محظوظاً في توقيته، فقد فضح الادعاءات الملكية للأخوين سوبيسكي ستيوارت (المخترعين الحقيقيين لطرطان العشائر) ودمّر سمعة منافسيه في

---

(1) MSS جمعية المرتفعات في لندن، صندوق 5، لوجان للجنة مديري الجمعية.

(2) ستيوارت، op cit

ذات اللحظة التي أعطت طائفة المرتفعات التابعة للملكة فيكتوريا حافزاً جديداً لاعتماد طرطان العشائر. وفي عام 1850 نُشر ما لا يقل عن ثلاثة أعمال عن طرطان العشائر، واتضح أنها منقولة عن مخطوطة فيزيتاريوم التي فقدت مصداقيتها وحاول «محرروها» طبع نسخة زهيدة منها، وكان أحدها كتاب الجنرال جيمس براون «تاريخ المرتفعات وعشائرها» والذي أصبح العمل الأساسي، واحتوى على اثنتين وعشرين مطبوعة حجرية للطرطان بالألوان، منقولة عن مخطوطة «فيزيتاريوم» دون تذييل[1]. ولبقية القرن نشرت العديد من الكتب عن «طرطان» العشائر بشكل منتظم، اعتمدت كلها على المخطوطة بشكل كبير، مباشر أو غير مباشر.

وكان ذلك أمراً مخزياً للأخوين سوبيسكي ستيوارت اللذين عادا إلى بريطانيا عام 1868. وكانا يعانيان من فقر شديد، ولكنهما استمرا في لعب الدور الذي اختاراه لأنفسهما، فعاشا في لندن، وكانا يظهران في المجتمعات مرتدين الأوسمة والشارات المشكوك في أمرها، وكانا معروفين في غرفة القراءة في المتحف البريطاني حيث حجزت طاولة لهما، «وكانت الأقلام وسكاكين الورق وكل الأدوات المكتبية الخاصة بهما تحمل تيجاناً صغيرة من الذهب»[2].

وفي عام 1872 تلقت الملكة فيكتوريا طلباً بمساعدة هذين القريبين المحتملين وانتشالهما من الفقر، إلا أنه تم الاسترشاد بالمقال الذي نشر في مجلة «كوارترلي ريفيو» ورفض الطلب[3]. وفي عام 1877 سعى الأخ الأصغر الذي كان لا يزال على قيد الحياة لاستعادة ألقابهما، لكن الإشارة إلى مجلة «كوارترلي ريفيو» أسكتته مرة ثانية[4]. أما بالنسبة إلى جون كيتس فيمكن أن يُقال: إنهما راحا ضحية مقال مجلة الكوارترلي، ويعتقد البعض أنهما قتلا بذات اليد[5]، إلا أنه دائمًا كان هناك من يصدقهما، فقد ناصرهما أصدقاؤهما حتى النهاية، وبعد موتهما عمل اللورد لوفات على أن يتم دفنهما في إيسكالاد بجوار الكنيسة التي كانا يترددان عليها بالقرب من منزلهما الهادئ في إيليان أيجاس. وبعد ذلك تم بيع ممتلكاتهما، وكانت الملكة فيكتوريا مهتمة بشرائها. إلا أنه لم يوجد بين هذه الممتلكات أية تذكارات أو لوحات أو تماثيل مصغرة أو صكوك ملكية أو مخطوطات خاصة بستيوارت، ولم ير أحد قط النص الأصلي لمخطوطة «فيزيتاريوم سكوتيكوم» والحاشية التفسيرية التي كتبها الأسقف ليزلي والمذكرات الخاصة المفترض أنه كتبها مالكها السابق الأمير تشارلي

---

(1) ستيوارت، op cit

(2) DNB art cit

(3) قلعة وندسور

(4) ملاحظات وتساؤلات (يوليو ـ ديسمبر 1877) ص 92، 158، 214، 351، 397. ومن الواضح أن كاتب الرسائل الموقعة أر آي بي ز» هو تشارلز إدوارد ستيوارت.

(5) جيه جي لوكهارت الذي كتب ذلك الهجوم المشين ضد كيتس، اعتقد البعض ـ وهو اعتقاد خاطئ ـ أنه الذي فضح أمر الأخوين سوبيسكي ستيوارت.

حين أعطاها لابنه «جيه تي هيي» المعروف باسم «جيمس ستيوارت» الأب المحير للبطلين المحيرين[1].

وبدأ هذا المقال بإشارة إلى جيمس ماكفيرسون، وانتهى بالأخوين سوبيسكي ستيوارت. وثمة أوجه تشابه عدة بين هؤلاء الذين اخترعوا تقاليد المرتفعات. فكلا الفريقين تخيل أن ماضي المرتفعات الكلتية كان عصراً ذهبياً، وأعلن كلاهما ملكيته لأدلة موثقة على ذلك، وخلق كلاهما أشباحاً أدبية ونصوصاً مزيفة وتاريخاً مغلوطاً لدعم وجهات نظرهما. وازدهرت وجهتا النظر واتخذت شكل الصناعة المزدهرة في أسكتلندا بعد وفاتهما، وسرعان ما فُضح أمرهما، إلا أنهما تجاهلا هذه الفضيحة والتفتا إلى مساع أخرى. فقد صب ماكفيرسون اهتمامه على السياسة الهندية، أما الأخوان سوبيسكي ستيوارت فاتجها لعيش حياة غير واقعية خارج البلاد.

ولا يزال بينهما اختلافات كثيرة، فقد كان ماكفيرسون شخصاً فاسقاً ومتنمراً، هدفه الدائم الثراء والنفوذ، سواء في حقل الأدب أو السياسة، وظل يسعى وراء ذلك الهدف دون كلل حتى نجح. أما الأخوان سوبيسكي ستيوارت فكانا ودودين مثقفين نجحا في استمالة البعض بأسلوبهما البريء، وكانا واسعي الخيال أكثر منهما مزورين، لكنهما عاشا في الوهم الذي ابتدعاه. وعلى عكس ماكفيرسون فقد مات الأخوان فقيرين، والثروة التي حققاها كانت من نصيب مصنعي تصميمات «الطرطان» الخاصة بالعشائر التي ارتداها أهل أسكتلندا بدافع الحماسة القبلية، وارتداها كل من حاول التشبه بهم من تكساس إلى طوكيو.

(1) يبدو أنه لا يمكن اكتشاف أي شيء له صلة بتوماس ألين، والد الأخوين سوبيسكي ستيوارت. فأسماؤه وألقابه اللاحقة مسجلة فقط في كتابات أو تزييفات ولديه التي كانت بالنسبة لهما ضرورة متعلقة بإثبات النسب. وليس من الواضح إذا كان الوالد لعب دوراً في هذه الادعاءات أم لا، فمن الواضح أنه كان انعزاليا، وقد مات في كليركنويل عام 1839 (وليس كما هو مذكور في دي إن بي في عام 1852) وبعد ذلك سمى ابنه الأكبر نفسه كومت دي ألباني، وبعد وفاته أطلق الابن الأصغر على نفسه نفس الاسم.

الفصل الثالث

من الموت إلى البعث

«تنقيب عن تاريخ ويلز في الحقبة الرومانسية»

بقلم: برايز مورجان

ماري ويلز ووفاتها:

عندما يُعمل الإنسان النظر في الحياة الثقافية لويلز في القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر يجد تناقضاً ظاهرياً، فمن ناحية يجد أفول نجم أسلوب الحياة القديم، ومن ناحية أخرى يتبدى تفجر غير مسبوق في الاهتمام بالأشياء الويلزية وحركة دؤوبة نشطة للحفاظ على هذه الأشياء وتطويرها. ففي عام 1815 كتب المؤرخ الويلزي بيتر روبرتس[1] دراسة عن أسلوب الحياة القديم لاحظ فيه ما يلي:

«عندما تمر عادات أمة وتقاليدها بوجه عام بتغير كبير بدوافع سياسية أو غيرها، يصبح من المثير التساؤل عن الحالة التي كانت عليها هذه العادات والتقاليد في الأزمنة الغابرة»[2].

وجدير بالذكر هنا أن جُل التقاليد الويلزية القديمة «انتهى استخدامها في الوقت الحالي»، بل هناك عقائد كهنوتية تلاشى الاعتقاد بها تماماً.

فقد زار الشريف جون بينج مدينة «بالا» في عام 1784، وعاود زيارتها سنة 1793 وشكا من أنه «خلال عشر سنوات يبدو أن هناك تغيراً في أخلاقيات الناس». فاختفت أمارات البهجة الويلزية، وصار أهل ويلز أكثر شبهاً بالإنجليز وانطفأ بريق السفر[3]. والغريب أنك تأنس امتزاجاً بين الانحطاط والاضمحلال من جانب وبين النهضة من الجانب الآخر؛ إذ إن من يبكي الانحطاط في الغالب هو نفسه أول من يجلب النهضة.

يقول آر تي جنكنز إن القرن الثامن عشر لم يشهد النهضة المنهجية بقدر ما شهد نهضات متفرقة تمثلت في: نهضة تعليمية زراعية صناعية ثقافية.. والنهضة الويلزية أو إحياء التراث التي ـ وإن لم تكن هي الأضخم ـ ظلت أكثر النهضات ابتكاراً[4].

وفي هذه الفترة أعاد العلماء والوطنيون الويلزيون اكتشاف التراث الأدبي واللغوي والتاريخي، ونقاط النقص في هذا التراث، ثم أوجدوا ماضياً لم يكن له وجود على الإطلاق. فقد سادت عملية اختلاق الأساطير في الحقبة الرومانسية، فأدت للوصول إلى أبعاد غير مألوفة في ويلز، تركت بصمة مستديمة على

---

(1) معظم الأشخاص الذين ورد ذكرهم في هذا الفصل مذكورون في (معجم السيرة الذاتية لويلز) حتى عام 1940 (لندن، 1959) لكن بيتر روبرتس مذكور في الملحق الويلزي للمعجم (لندن، 1970).

(2) مقدمة كتاب Cambarian Popular Antiquities (لندن، 1815).

(3) طبعة سي بروين أندروز من كتاب The Torrington Diaries (لندن، 1936)، الجزء الثالث، صفحة 254 - 255.

(4) آر تي جنكنز كتاب Hanes Cymru yn y Ddeunawfed Ganrif (تاريخ ويلز في القرن الثامن عشر) (طبعة كارديف، 1928) صفحة 2 - 104 - 134. انظر أيضاً كتاب تاريخ ويلز من 1660 - 1815 لـ E.D.Evans (طبعة كارديف، 1976) صفحة 231 - 250.

تاريخها فيما بعد.

ومن السهل استيعاب الحقيقة التي تقول إن العلماء الذين لاحظوا الانحطاط هم أنفسهم الذين أعادوا صياغة الماضي، فقد بكى إدوارد جونز (1752 ـ 1824) ـ عازف القيثار الخاص بالملك جورج الرابع أميراً وملكاً، على الأطلال في كتابه - - The Bardic Museum الذي تناول باقة من موضوعات الموسيقى الويلزية قائلاً:

«إنما يُعزى الاندثار المفاجئ للأشعار الشعبية الوطنية ولعادات ويلز ـ في الغالب ـ إلى الأدعياء المتعصبين أو المبشرين الأميين من الطبقات الدنيا الذين نعاني من انتشارهم في البلاد، وهو ما صرف قطاعاً عريضاً من الغوغاء والسوقة عن اتباع كنيستهم الشرعية، وعن الاستمتاع باللهو البريء كالغناء والرقص والرياضات والألعاب الريفية التي وجدوا ضالتهم فيها منذ العصور الأولى ـ وها هي النتيجة: ويلز التي كانت في السابق واحدة من أكثر دول العالم مرحاً وسعادة أضحت واحدة من أكثرها كآبة»[1].

وكان إدوارد جونز بكتبه المتنوعة عن الموسيقى الويلزية التي نشرت بين عامي 1784 و1820 أحد هؤلاء الذين حوَّلوا الثقافة الويلزية من ثقافة آفلة ـ رغم استمرارها في الوجود دون وعي ـ إلى ثقافة ذات نهضة واعية، ولم تكن النتيجة سيئة أبداً، رغم أنها كانت في عمومها خادعة.

وكان نفرٌ قليل من علماء ويلز على دراية بعدم وجود أسلوب حياة ويلزي مميز، ففي القرن السادس عشر اختفت إلى حد بعيد الثقافة الوطنية التي ارتبطت بالكاثوليكية دون أن تحل محلها ثقافة بروتستانتية لها طابع ويلزي خاص، وأُلغِيَ النظامُ القانونيُّ المحليُّ وضَعُفَ النظامُ الغنائي، وجُرِّمَ استخدامُ اللغة القديمة في الإدارة، وعلى الرغم من أن طبقات المسؤولين استمرت في التحدُّث بلغة ويلز فقد اصطبغت تصرفاتهم بالصبغة الإنجليزية، أو حدثَ تقاربٌ بينهم وبين السلوكيات الأوروبية الغربية.

وتواصل الانحطاطُ خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ لأن العلماء ربما كانوا يُعزُّون أنفسَهم حتى هذين القرنين بفكرة بقاء قدر كبير من الثقافة القديمة بين عامة الناس، وكان فقدان الثقة هو العلامة المميزة للمرحلة الحاسمة في بادئ الأمر، وعن هذه الفترة قال توماس جونز المؤرخ ومؤلف المعجم الويلزي في عام 1688:

«اللغات مثل فترات الحكم: لها وقتٌ معين، لها نشأةٌ، وأسسٌ، وبدايةٌ ونموٌ، وزيادة في النقاء والكمال والانتشار والتكاثر أيضاً، ولها على الجانب الآخر حالة ثبات ثم شيخوخة واضمحلال وأُفُول».

ومن هذا المنطلق شاء المولى أن نتعامل مع البريطانيين؛ إذ إن هذه العصور قضت على قوتنا وأفسدت

---

(1) إدوارد جونز، مقدمة كتاب The Bardic Musueum صفحة 16 (لندن، 1802)

لغتنا ومحتنا من سجلات التاريخ[1].

وللعبارة الأخيرة أهمية كبيرة ـ إذ إن محور انعدام الثقة بالنفس كان هو انعدام الإحساس بالتاريخ، ففي مسرحية إيسوب (عام 1697 تقريباً) جعل السير جون فانبرو البطل إيسوب يلتقي مع خبير أنساب ويلزي يدعى كوينت الذي فسر مهنته بقوله: إن أمه بالطبع «سيدة من ويلز».

إيسوب: سيدة ويلزية؟ بالله عليك أي دولة هذه؟!

كوينت: إنها دولة في آخر العالم يا سيدي، كل الرجال الذين يولدون فيها نبلاء وخبراء في علم الأنساب[2].

كانت الصورة المأخوذة عن ويلز عبارة عن مكان ناء غريب لا يرتدي فيه النبلاء سوى قميص على ظهورهم، ولا يملون سرد سلسة لا تنتهي من الأنساب تعود إلى إينياس من طروادة، بل وهي أيضاً أرض لا ينفك عنها التخلف، وشعبها يمتلك وفرة من الأسلاف، لكنه لا يمتلك أي تاريخ وطني.

لكن الحال لم تكن كذلك في العصور الأولى. ولشرح مسألة معقدة كهذه نقول إن أقدم رؤية ويلزية للتاريخ ارتكزت على ثلاثة محددات:

أولها أن هذه الرؤية اهتمت بأصولهم كأمة وتحولهم إلى المسيحية وحياة أمرائهم المحليين، وكان الجزء الأقدم عبارة عن مجموعة من الأساطير والقصص الخيالية التي تثبت أن أهل ويلز هم أول شعب سكن الجزر البريطانية.

وحفظ أهل ويلز في ذاكرتهم الحقائق المتعلقة بأبطالهم الأولين، وتصديهم لموجات الغزاة، ثم هزيمتهم وعودتهم للقتل مرة أخرى، وذلك من خلال ثلاث جمل متصلة عُرفت بـ «ثالوث الجزيرة البريطانية» (The Triads of the Isle of Britain)[3].

وتَمَحْوَرَ الجزءُ الثاني من الرؤية حول مسيحية بريطانيا التي بدأت في العصر الروماني، ودافع عنها أهل ويلز في مواجهة الساكسونيين الوثنيين، وخرج منهم أبطال مثل أمبروسيس أوريليانوس وآرثر. وفي كل منطقة محلية، ارتبطت الكنيسة أو البئر المقدسة بهذه الفكرة الرئيسة التي نشرها قديسون من أمثال دافيد وغيره من قديسي كلتيك.

---

(1) توماس جونز في تمهيد كتاب The British Language in its Lustre (لندن، 1688)

(2) كتاب The Works of Sir Jhon Vanbrugh الجزء الثاني صفحة 33 تحقيق بي دوبري وجي ويب (لندن، 1927)

(3) كتاب Trioedd Ynys Prydein, the Triads of the Isle of Britain لريتشيل بروميتش (كارديف، 1961) وTrioedd Ynys Prydein in Welsh Literature and Scholarship (كارديف، 1969)

وكان الجزء الثالث من الرؤية أكثر تقليدية؛ إذ كان يتعلق بسلسلة نسب الأمراء المحليين المنحدرين من نسل قادة القبائل أو حلفاء الرومان مثل كونيدا، أو من نسل كادوالدر المبارك آخر ملوك ويلز الذين طالبوا بالسيادة على بريطانيا في القرن السابع حتى وفاة ليولين الثاني سنة 1282.

وفي منتصف القرن الثامن عشر اشتهر شعب مدينة بيلث ظلماً باسم «خونة بيلث»، بسبب مقتل ليولين بالقرب من المدينة. وخلال العصور الوسطى اللاحقة، اختلطت الأجزاء المختلفة وتغير شكلها. وفي القرن الثاني عشر اقتبس جيفري مونماوث الأساطير القديمة، وابتكر تراثاً ويلزياً، وأكد على الأصول الطروادية لبريطانيا، وأن بريطانيا اشتقت اسمها من بروتس، وأن ويلز (كيمرو) اشتقت اسمها من كيمبر، وأكد على الدور البطولي للملك آرثر.

وأصر المؤرخون الويلزيون في القرن الثامن عشر على اعتماد رواية جالفريدين عن تاريخ ويلز. وكان من بين الأهداف الرئيسية للوطنيين إيجاد ونشر الأصل التاريخي لويلز، والذي ظنوا أنه كامن في تاريخ جيفري. وكان العلماء الويلزيون آنذاك على دراية بالبعد الآخر للتراث الويلزي والبعد النبوي أو المسيحي الذي دفع الماضي الويلزي إلى المستقبل. فقام إيفان إيفانز مثلاً بعمل شيء من ذلك في مناقشته للتراث الشعري الويلزي سنة 1764[1].

وفي المجتمع الكلتيك القديم تنبأ العرافون بالمستقبل، وهي وظيفة أخذها عنهم الشعراء، وبعد ضياع الاستقلال في سنة 1282 صار لأدب النبوءة أهمية كبرى[2]. وتغير شكل التراث المحلي ذو المحددات الثلاثة تدريجيّاً في القرن السادس عشر. فقد اندثر عنصر التنبؤ رغم أن التراث خضع لعملية تلاعب ماهرة على يد هنري تيودور الذي أراد حشد الدعم الويلزي من خلال طرح نفسه كشخصية مسيحية لـ «أوين الثاني»، وتم استغلال انحداره من نسل كادوالدر في إضفاء الشرعية على مطالب تيودور بالسيادة على بريطانيا.

وبالنسبة للآخرين بدا أن هنري رمز لعودة آرثر التي طال انتظارها. وقد تبنت الكنيسة الإنجيلية الأساطير الويلزية التي تناولت تأسيس الكنيسة البريطانية على يد يوسف الرامي أن مسؤولية ضياع استقلالها ربما تقع على عاتق النورمان والبابا، وليس الإنجليز[3]. ولم يتم استيعاب الكثير من بقية التراث

---

(1) كتاب Some Specimens of Early Welsh Poetry لإيفان إيفانز (لندن، 1764) وخاصة مقالته التي بعنوان "Dissertatio de bardis".

(2) كتاب Early Vaticination in Welsh with English Parallels لـ م م جريفيث (كارديف، 1937) وكتاب "Prophecy, Poetry and Politics in Medieval and Tudor Wales" لجلانمور ويليامز في تحقيق هـ هيردر وهـ ر لوين بعنوان British Government and Administration (كارديف، 1974) صفحة 104 - 116.

(3) كتاب «The British History in early Tudor propaganda» لسيدني أنجلو، الصادر في مجلة مكتبة جون رايلاندز العدد 44 (1961) صفحة 17 - 48. وكتاب «Some Protestant Views of Early British Church History» مجلة التاريخ العدد 38

الويلزي الذي افتقد المصداقية، وصار مثل الخرافات التي لا ترتكز على أي أساس، بسبب نسف بوليدور فيرجيل للكثير من تاريخ جيفري موناماوث ووصفه له بأنه خرافي.

وما تبقى بعد هذه الهجمات أو الاقتباسات أخذه علماء إنجليز على أنه تاريخ إنجليزي بريطاني قديم، حيث كانوا يأملون في الربط بين إنجلترا والعصور البريطانية القديمة[1].

ويتضح أنه بنهاية القرن السابع عشر حفظ العوام بعض أجزاء التراث الأول على أنها حكايات يحكونها بجوار المدفأة في جلسات السمر كحكايات عن إيمريس (أمبروسيس) ومرلين وآرثر وتالييسن وغيرها من القصص عن الأدلة على رسل إدوارد لويد في تسعينيات القرن السادس عشر[2].

ولم تكن هذه الحكايات مرتبطة معاً، لكنها كانت كحبات اللؤلؤ المنفرطة من عقدها. وفي بعض الحالات تم حفظ التاريخ الويلزي في أغانٍ شعبية مثلما حدث في أغنية ماتيو أوين "Hanes y Cymru" أو تاريخ ويلز التي يمر فيها أهل ويلز على هزائمهم القديمة بسلبية[3]. وكان لضياع التاريخ الويلزي تأثير موهن على جوانب ثقافية أخرى. صحيح أن الجزء الأكبر من النصوص الأدبية عن المعارف والتعليم في ويلز ـ والتي لا تزال باقية إلى الآن ـ يعود تاريخها إلى ما بين عام 1550 و1700 تقريباً، لكن غ. ج. ويليامز لاحظ أن هذا الحفظ كان بفضل الكتبة وجامعي الآثار الذين أدركوا أن عالمهم أشرف على نهايته، ووجدوا الحاجة إلى النهوض بعملية إنقاذ بطولية مع تضخم سحابة الكآبة في العالم رويداً رويداً[4].

كما لاحظ غ. ج. ويليامز انحداراً تدريجيّاً في إدراك أدباء ويلز للثقافة التراثية ورموزها ولغتها ونحوها. واعترف كثيرون من ملاك المخطوطات القديمة بأنهم ـ رغم إتقانهم للغة ويلز ـ لم يفهموا شيئاً عما يمتلكونه من مخطوطات، باستثناء احتمالية أن تكون هذه المخطوطات مقتنيات عالية القيمة. ووجد توماس هيرني أنه من الصعوبة بمكان إقناع رجال ويلز بطبع مخطوطات التاريخ الويلزي، فقال: «كلهم معارضون للفكرة، ومساندون تماماً لعدم تشجيع تاريخهم»[5].

(1953) وأعيد طبعه في كتابه Welsh Reformation Essays (كارديف، 1967) صفحة 207 - 219.

(1) كتاب British Antiquity لـ ت د كيندريك (لندن، 1950) صفحة 34 - 134.

(2) مقال «Written for Edward Lhuyd» A New Account of SNowdonia 1693 لـ (ف ف إيمري) في مجلة مكتبة ويلز الوطنية العدد الثامن عشر (1974) صفحة 405 - 417

(3) كتاب Blodeugerdd Cymry لدافيد جونز (شروسبري، 1759) صفحة 150 وتحقيق ت هـ بيري ويليامز بعنوان Llawysgrif Richard Morris o Gerddi (كارديف، 1931) صفحة 125.

(4) في كل جوانب الثقافة الويلزية اعتمدت بشدة على كتاب Agweddau or Hanes Dysg Gymraeg (جوانب تاريخ الثقافة الويلزية) لـ غ. ج. ويليامز (بتحقيق أ لويس) (كارديف، 1969) بأكمله لكن هذه النقطة وردت في صفحة 83 - 84.

(5) نقل عنه في كتاب Bywyd a Gwaith Moses Williams (حياة وأعمال موسى ويليامز) لـ ج دافيز (كارديف، 1937) صفحة 24 - 25.

وجاءت الأشكال الغنائية الإنجليزية (ولو مع الجناس بين الأصوات الساكنة Cynghanedd[1]) لتفرض سيطرتها على الشعر، وحل اللاهوت البروتستانتي محل الرمزية والكناية فيما تبقى من الشعر التراثي. وفي أوائل القرن الثامن عشر كتب العالم الويلزي العظيم جون مورجان الماتشيني إلى موسى ويليامز مساعد إدوارد لويد الذي عمل سكرتيراً للجمعية الملكية لفترة قصيرة يخبره أنه مثلما لا يستطيع أحد قراءة الكلاسيكيات الرومانية والإغريقية من دون استخدام قاموس للكنايات الكلاسيكية، فإن هناك حاجة إلى قاموس للمعرفة الويلزية، وإلا فسيبقى التاريخ والأدب الويلزيان مثل قفل من دون مفتاح. وذكر توماس جونز في عام 1688 ـ ولم يكن وحده في ذلك ـ أن الله «أفسد لغتنا»، فقد ازداد رويداً رويداً عدد الويلزيين الذين بدؤوا يشيرون إلى لغة ويلز بكلمة heniaith وتعني «اللغة القديمة» كما لو كانت اللغة قد دخلت مأوى العجزة.

وقد امتدح الشاعر وراعي الماشية إدوارد مورس الأسقف لويد من سانت أساف (أحد أساقفة 1688 السبعة) لتعلمه لغة ويلز، وقال عن لغة ويلز إنها «لغة قديمة وبالية كانت تحتل القمة في يوم من الأيام» وأنها «طاووس رقيق في شيخوخته»[2].

وكان أمل الكتاب الساخرين الإنجليز مثل ويليام ريتشاردز في كتابه Wallography (لندن ـ 1681) أن تموت هذه اللغة سريعاً، حيث إنها كانت مثل «طلاسم سماوية»، لا يتحدث بها سوى الطبقات الدنيا.

واشتكى هنري رولاندز من لانيدان في تأريخه لجزيرة أنجالسي قائلاً:

«ولما سطت مؤخراً لغة جيراننا الإنجليزية على كثير من حقوقها [أي لغة ويلز]، بعد أن صارت هي اللغة الأرستقراطية والعصرية بيننا، أصبحت كلمات كثيرة من الكلمات الدائرة بين ظهرانينا غريبة ومهجورة، وهي التي كانت فيما سبق الزهور التي تزين لغتنا»[3].

وقد زالت مكانة لغة ويلز، وأصبحت «مغفلة» (هذه هي الكلمة التي وصفها بها توماس جونز في عام 1688). وفي عام 1730 تقريباً كتب الشاعر والمزارع هو هيوز إلى العالم الكبير لويس موريس يقول: إن كل المدافعين عن اللغة القديمة خلدوا إلى النوم[4]. ومع ذلك بقيت لغة ويلز ولم تتحلل إلى لهجات بفضل الطقوس الدينية للكنيسة الإنجيلية والإنجيل الويلزي والأدبيات الاعتذارية البروتستانتية. لكن هذه اللغة عدمت آلية التطور، وفشلت في مواكبة العصر، وبدت فاقدة للديناميكية الحقيقية. وبدت اللغة كما

(1) طريقة لنظم الأصوات بعضها مع بعض في لغة ويلز لتحقيق جرس موسيقي (المترجم)

(2) كتاب Gwaith Edward Morus تحقيق أو م إدواردز (لانتشولين، 1904) صفحة 21 - 24.

(3) Mono Antiquo Restaurata, Henry Rolands, (Dublin 1723), PP 38

(4) Additional Letters of the Morrises of Anglesey, (London 1947 - 49) PP 13

أظهرها الرسم في صفحة العنوان بقاموس جيمس هويل الصادر عام 1659 الذي صورها كفتاة أدغال محاربة مقدسة مقارنة بسيدات البلاط ذوات الملابس الثمينة في إنجلترا وفرنسا[1].

ولم يقترن العمل العظيم الذي قام به القادة البروتستانت الويلزيون في عصر إليزابيث بنشأة ثقافة علمانية ويلزية؛ كأن تنشأ أدبيات علمانية معاصرة تقف مع هذا العمل على قدم المساواة. واستمرت الأحرف الويلزية تحت سيطرة الشعراء الرجعيين (الذين أدوا عمل المؤرخين والناسخين وأمناء المكتبات وعلماء الأنساب والموسيقيين... إلخ)، وماتت مهنتهم تدريجياً بعد أن بدت ثقافتهم غير قادرة على مواكبة العصر. وبدأ نجمُ الشعر الملحمي في الأفول في الدول المجاورة التي كانت نصف ويلزية أو ويلزية بالكامل أو شبه ويلزية، ولم يبق سوى قلة من شعراء الملاحم المحترفين في جلامورجان بعد عام 1660، وثلة في مونتجمري شاير بعد سنة 1640، وحتى في شبه جزيرة ليين النائية. ولو تتبعنا كتاب Cynfeirdd Lleyn لمؤلفه ميردين فارد ـ فسنجد أن هناك انقطاعاً وفترة بين آخر شاعر ملحمي معروف في سنة 1640 والشاعر الذي أتى بعده وعُرف كهاوٍ للشعر على متن سفينة حربية في عام 1800[2].

وفي إقليم ميريونيث كان آخر شاعر ملاحم التزم بالتقاليد القديمة هو سيون دافيد لاس في نانا، وظل الناس في هذه الضاحية يكتبون الشعر الويلزي (لأنفسهم وللنشر) على سبيل الهواية حتى أوائل القرن التاسع عشر. واشتكى شعراء الملاحم ـ الذين لم يعد بإمكانهم إيجاد وظيفة، أو هؤلاء الذين لم يعودوا يحظون بالترحاب الكافي ـ مر الشكوى من هذا التغيير الحديث. وبعضهم مثل سيون بريتشارد بريس في قصيدته Difyrrwch Crefyddol نفث عن غضبه العاجز من الطريقة التي بها «تقوض الأعمدة»[3]. ولم يعد كبار الساسة الويلزيون يُدعمون الثقافة الوطنية، ولذلك «ضَعُفَ الفنُ وشاخت اللغة، وكل ذلك كان بسبب ضعفهم وسلوكهم لمسارات خاطئة أدت بهم إلى الوقوف على حافة الهلاك».[4] ولم يعد نشر الشعر في الكتب أو استمرار ممارسته بين الهواة من فقراء الأرستقراطيون ومن العوام يُجدي شيئاً. ونظر شعراء الملاحم إلى ماضيهم عندما كانوا يغنون لكل المجتمع من الأرستقراطي إلى الفلاح؛ عندما كان الكل يشارك في حياة بهيجة وسعيدة؛ عندما كان أسلوب الحياة كله متناغماً.

ورغم أن الهجَّاء إليس واين ـ رجل الدين الذي اعتبر من فقراء طبقة الأرستقراط ـ لم يحب شعراء الملاحم، فقد كره المظاهر العصرية في المجتمع، وشعر مثله مثل سيون بريتشارد بريس بنوع من الخواء في المجتمع

---

(1) قاموس Lexicon Tetraglotton لجيمس هويل (لندن، 1659) يحتوي على جزء حول الأمثال الويلزية.

(2) Troddodiod Llenyddol Morgonnwg (1948)

Broslun o Hones Llen Powys and Cynfeirdd Lleyn1905))

(3) «دراسة للتغير في تقاليد الشعر الويلزي بشمال ويلز في القرن السابع عشر» لجوين توماس (أكسفورد رسالة د فيليب، 1966).

(4) مقدمة Difyrrwch Crefyddol (الترفيه الديني) لسيون بريتشارد بريس (شروزبري، 1721)

عندما وصف المجتمع بأنه «منزل قديم ضخم فسيح» ذهب ملاكه إلى إنجلترا وفرنسا «بحثاً عما يمكنهم أن يجدوه في منزلهم بسهولة ودون عناء»، ولذلك تركت العائلة القديمة المنزل للبوم والغربان:

هناك الكثير من هذه المنازل المهجورة التي لولا الازدراء لأصبحت من قديم الأزل كعبة يقصدها خير الرجال، ومأوىً للضعفاء، ومدارس للخير وللسلام، ونعمة لآلاف المنازل الأصغر حجماً التي تحيط بها[1].

حتى ولو ظلوا في منزلهم لم يكن من المرجح أن كبار النبلاء والأرستقراطيين سيرون أنفسهم على أنهم جزء من مجتمع محلي صغير متجانس ومتحد. والبيت الويلزي التقليدي الآن يشارف على نهايته، فلم يعد الأرستقراطيون يعيشون في قاعة كبيرة مع الخدم والمستأجرين والأصدقاء وشعراء الملاحم[2]. فقد عاش هؤلاء حياتهم في خصوصية في الوقت الذي أعادوا فيه تصميم منازلهم، وتبنوا الأنماط اللندنية، وانتهى زمان الأنماط الإقليمية الوطنية. وبحلول عام 1700 صار أهل ويلز يجاهدون للحاق بركب أنماط المعيشة العصرية التي ظهرت في إنجلترا قبل ذلك بقرن أو قرنين[3].

وظهر الانكسار الفعلي جلياً في عالم الموسيقى، ففي أواخر القرن الثامن عشر أصابت الدهشة جامع الرقصات الشعبية الويلزية ويليام جونز من لانجدفان، وكان مبعث الدهشة هو قلة المساحة الزمنية التي اختفى فيها تراث متراكم منذ قرون كثيرة جدّاً. وقد بعث لويس موريس قصيدة مع بعض أوتار القيثار إلى كاتب اليوميات ويليام بولكلي مالك مزرعة بريندن في أنجالسي في عام 1726، نذكر أربعة أبيات صغيرة منها فيما يلي:

هناك في ويلزَ، بكينا وجوباً
موسيقى تلاشت وقلباً طروباً
وفي كل دارٍ قيثارٌ يغني
لفجرٍ قديمٍ أضحى غروباً[4]

وكتب جون رودريك الناشر وعالم النحو في شيخوخته المريرة للويس موريس في عام 1729 يشكو عدم تمكنه من العثور على شخص يفهم الموسيقى الويلزية القديمة والنوتات الموسيقية وتوجيهات العزف

---

(1) Gweledigaetheu y Bardd Cwsc (رؤى حول الشعر الملحمي الخامل) لإيليس وين (لندن، 1703) صفحة 13. انظر أيضاً Y Bardd Cwsg a'I Gefndir (الشعر الملحمي الخامل وخلفيته) لجوين توماس (كارديف - 1971).

(2) Houses of the Welsh Countryside, London 1975

(3) Life in the English Country House, PP 10 (1978)

(4) Life and Works of Lewis Morris, Anglesey Antiquarian Soc. And Field Club, 1951, PP 62

على الآلات القديمة الموجودة في كثير من المخطوطات الويلزية. وبعد ذلك بسنوات اكتشف الأخوة موريس والمحيطون بهم ألبوماً ضخماً للموسيقى الويلزية القديمة مكتوباً برموز غريبة. كان كاتب الألبوم هو «روبرت أب هو» عازف القيثار الخاص بالملك جيمس الأول في عام 1613. وينحدر روبرت من نفس المنطقة من جزيرة أنجالسي التي ينحدر منها الأخوة موريس، وتوفي روبرت في عام 1665 قبل جيل واحد من ولادة الأخوة موريس.

وكانت عائلة موريس عائلة موسيقية بمعنى الكلمة، وكانوا يتجمعون حول القيثار للغناء، وكانوا يعلمون كيفية ضبط أوتار القيثارة، وكان لديهم خدم في المزرعة يذهبون لرعي الغنم وهم يعزفون على البيب جورن (مزمار بدائي)، وكانوا يبتهجون لسماع موسيقى فيفالدي وكوريلي، وطالبوا بأن يكون لهم السلطة على الموسيقى الويلزية. لكن بإلقاء نظرة أقرب على مفكرة ريتشارد موريس الصغير التي تحتوي على عدد كبير من النغمات لعزفها على الكمان يظهر أن أربعة أخماس النغمات لها أسماء إنجليزية[1].

ومع ذلك فإن الألبوم الكبير لروبرت أب هو (الذي يجسد مختارات من موسيقى العصور الوسطى) لم يكن مفهوماً بالنسبة لهم ولا لغيرهم من موسيقيي ويلز في القرن الثامن عشر، ففي معظم أجزاء ويلز ارتبطت الموسيقى القديمة بطقوس وعادات الحياة العادية، فكلما ذهب أهل ويلز إلى مكان صحبتهم الموسيقى. وفي أواخر القرن السابع عشركتب أحد مراسلي إدوارد لويد إلى هذا الأخير في أشمولين بأكسفورد ليصف له الحياة القديمة في لاندريلو، وهي قرية صغيرة بالقرب من بالا:

«دافيد رولاند العازف القديم يستغل كل عيد فصح في فترة الظهيرة ليصطحب صغار الأبرشية إلى قمة كريج دينان ليقتسموا الثيران البيضاء، ثم يعزف لهم لحناً يسمى Ychen Bannog وكل الألحان القديمة الأخرى التي ماتت معه»[2]. إذا كانت تلك الثيران البيضاء مثل نظيرتها في جلامورجان، فلابد أنها مكللة بالزهور ومحاطة براقصين يرتدون ألواناً زاهية، ولابد أنه مشهد جدير بوضعه في قصيدة Grecian Urn لكيتس. ويعود اسم Ychen Bannog إلى ثيران كبيرة طويلة القرون عاشت في أوروبا القديمة. وعندما مات العازف القديم كانت العادة التي انتهى العمل بها عادة طويلة العمر، ولم تكن الكمان آلة معروفة لدى الكثيرين في جنوب ويلز، وذكر دينيس بارينجتون لجمعية جامعي الآثار في عام 1770 أن آخر عازفي الكمان الويلزيين ما زال حياً في أنجالسي، لكنه بالخفاء. وحتى القيثار الويلزي القديم البسيط جرى استبداله في القرن السابع عشر بقيثار ثلاثي أكبر حجماً، وكانت أغاني الكمان والأغاني العاطفية على النمط الإنجليزي قد أغرقت البلاد بعد عام 1660، ومعها جاءت مجموعة من الألحان الإنجليزية.

---

(1) باري ويليامز سبق ذكره.

(2) Prochialia لإدوارد لويد (طبعة ر هـ موريس Archaeologia Cambrensis, ii,, 1909 - 1911) صفحة 59.

وكانت جماعة موريس على علم بأن غناء الشعر بمصاحبة القيثار أصبح عادة بالية، واقتصرت فعلياً بحلول عام 1738 على الأجزاء النائية مثل كايرنارفونشاير وميريونيث[1]. وكان إدوارد لويد ومراسلوه في تسعينيات القرن السادس عشر على علم بأن رتابة بغيضة بدأت تزحف على الحياة الويلزية، فقد ركزوا عنايتهم مثلاً على الأسماء المعمودية المحلية النادرة الباقية مثل ليوارش وجوليوبريد وتيجواريد وتانجويستل... إلخ. وهي الأسماء التي حلت محلها الأسماء النمطية مثل جون أو ويليام، وأصبح العرف بين الطبقات الأرستقراطية في القرنين السادس عشر والسابع عشر وضع لقب الأسرة الثابت مكان سلسلة من أسماء الأسرة موصولاً مع الاسم بالحرف ap ويعني (ابن فلان).

ولم يبق النظام القديم الذي يؤكد على سلالة الشخص وصلته بالآخرين في مجتمعه المنحدر من نفس الجد إلا في المناطق النائية وبين الفقراء. وطغت على كل الأماكن حركة تجاه السلوك المهذب واللطيف الذي يميل إلى أخذ معاييره عن إنجلترا أو فرنسا، وليس عن ويلز. فتأسست جمعية ضباط البحر التي لطالما اتهمت بانتمائها لليعاقبة، وكانت هذه الجمعية عبارة عن ناد أرستقراطي لتناول العشاء في غرب ويلز؛ بها عضوات وقواعد ضد السباب والسلوكيات السيئة. واهتم عدد مدهش من ملاك الأراضي بدراسات الكتب الأثرية، أو بترجمة الأعمال الصالحة للغة الويلزية، وكان بعض أفراد الفئة الأرستقراطية الرئيسية شديد التقوى، حتى إن السير جون فيليبس من بيكتون كان من بين مؤسسي جمعية لنشر المعرفة المسيحية. وكان لويليام بولكلي ـ وهو من بريندو الذي رأينا كيف أنه يمتلك قيثاراً، وكيف أنه مولع بجمع الشعر الويلزي ـ شخصية وقورة منهجية في التفكير، وكان يتمتع بالتقوى، على عكس نبيل القرن السابع عشر السكير عديم الإرادة بولكلي درونوي الذي بقي منه دفتر حساباته[2].

واعتاد توماس بينانت أحد الرموز البارزة في النهضة التاريخية في القرن الثامن عشر تناول شاي المساء في المنزل الصيفي الذي استخدمه أجداده لطقوس اللهو وشرب الخمر. ولاحظ توماس مثله مثل غيره من المراقبين للمجتمع الويلزي أن عادة «الترمينج» القديمة ـ وهي عادة التنقل العنيف من حانة لحانة كل فترة ـ في طريقها للاختفاء. وكان البورتريه الذي رسمه بينانت لنبيل الجبل لويد من كوم بيتشان في ميريونيث، حيث يظهر فيه دون رتوش عصرية بين عزلة الجبال يحيا حياة شبه حياة القرون الوسطى، ويأكل دقيق الشوفان والماعز المعلق، ويشرب قدراً من الخمر المحلي المصنوع من خصية الثيران، ويعيد سرد نسبه حتى يصل إلى الأمراء الويلزيين كان هذا البورتريه لشخص ناجٍ غريب[3].

---

(1) لعائلة وريس وجماعتهم طبعة ج هـ دافيز، رسائل موريس من جزأين (أبيريستويث، 1906 - 1907) رسائل جورونوي أوين (أبيريستويث، 1924) ورسائل إضافية لأوين.

(2) نسخة هيو أوين يوميات ويليام بولكلي من بريندو (طبعة Anglesey Antiquarian Society and Field Club - 1931) صفحة 22 - 102.

(3) توماس بينانت، Tours in Wales, Journey to Snowdon (لندن، 1781)، الجزء الثاني صفحة 114 - 116. لهنري لويد.

وكان قريب لويد آنذاك هنري لويد من كوم بيتشان يجوب أوروبا بصفته قائداً عسكرياً ويؤلف كتباً في الإستراتيجيات العسكرية تأثر بها نابليون في حقبة لاحقة. وكان الأخوة موريس لويس وريتشارد وويليام أصدقاء لتوماس بينانت، وقد أعطى تواصلهم المكثف صورة جيدة عن عالم في طريقه لاكتساب مزيد من الجدية والوقار. ولم تكن عائلة موريس متزمتة من الناحية الأخلاقية، وكان محرروهم دوماً يحذفون بعضاً مما جاء في خطاباتهم بغرض الاحتشام، لكنهم علموا أن الأمور في طريقها للتغيير.

فقد قاد صديقهم توماس إيليس كاهن هوليهيد حملة للإصلاح الأخلاقي في أنجالسي، فغير شكل الشعائر القديمة، وأخرج كل العرافين من الجزيرة، وأوقف الوقفات الاحتفالية، ومنع العامة من الذهاب إلى مسرحيات الفواصل. ويبدو أنه استطاع تحقيق ذلك دون صعوبة تذكر، كما لو كانت الحياة القديمة في حالة احتضار فعلي. ولاحظ ويليام بولكلي من بريندو في مذكراته عن يوم 31 أكتوبر 1741: «لم أرَ سوى قليل من الألعاب النارية هذه الليلة، ولذلك يبدو أن المهرجانات الخرافية القديمة على وشك الزوال». وتَأكدَ هذا التغير من خلال سيرتين ذاتيتين لمزارعين من جزيرة أنجالسي في القرن الثامن عشر؛ أحدها لريس كوكس[1]، والأخرى لماتيو أوين ابن أخي الشاعر النابغ السكير عديم الإرادة جورونوي أوين[2]، وتظهر السيرتان الذاتيتان جزيرة مهووسة بالرياضة، وبالأخص النوع العنيف منها، في ظل إقامة مباريات كرة قدم عنيفة تفوق تلك التي تجري هذه الأيام، لكنها أصبحت جزيرة وادعة ووقورة وخضعت للإصلاح مع بداية القرن التاسع عشر.

هذه هي الصورة التي وصلتنا من إدموند هايد هول في وصفه لكيرنارفونشاير سنة 1810 تقريباً، حيث أخذ شكل حياة عامة الناس في التغير الذي كان جزء منه بسبب المتشددين والجزء الآخر بسبب «روح الجشع المميزة لهذا العصر»، تلك الروح التي لم تعد لتسمح للرجال بالراحة بعد الآن، وكان شعوره أن الحياة الهانئة للشعب الويلزي قد وصلت إلى نهايتها. والجزء الأكبر من كل هذه الحماقات والملاهي يرقد الآن مدفوناً في القبر الذي ربما يكون الذكاء المتنامي للناس قد أسهم جزئياً في حفره لها، لكن المؤكد أن التأثير المباشر كان للروح الفاسدة للمنهاجية[3]. كانت حركة المنهاجية في حد ذاتها (رغم أنها لا تعترف بذلك) ابنةً لحركة معقدة تهدف إلى رفع مستوى الأخلاق لدى الشعب الويلزي وجذبه للمذهب الإنجيلي، نظمها منشقون وأنجليكان إنجيليون بين عامي 1660 و1730، كما ثبت مؤخراً من خلال العمل الضخم الذي قدمه غ هـ جنكينز[4]. والمنهاجية هي بالتأكيد حركة قام بها أفراد يتمتعون بالوعي ومهتمون بإنقاذ

---

(1) مطبوع في Lleuad ye Oes (سوانسي، 1877) صفحة 316 - 318، 374 - 376.

(2) مطبوع في Cymru (كيرنارفون، 1908) الجزء 34 صفحة 253 - 257.

(3) إدموند هايد هول (طبعة إغ. جوناس)، A Description of Caernarvonshire في عام 1809 - 1 (كيرنارفون، 1952) صفحة 313 - 314.

(4) كتاب جيراينت هـ جنكينز، Literature, Religion and Society in Wales 1660 - 1730 (كارديف، 1978).

الأرواح، لكنها ورثت الكثير من الهموم عن الحركة الأخلاقية الأقدم، وتمثلت هذه الهموم في التقدم في محاربة الأمية والتبشير والنشر وتغيير شكل أساليب الحياة القديمة. كانت الثقافة المنهاجية نشيطة ومفعمة بالحيوية، وساعدت على ملء الفراغ في حياة عامة الناس الذي كان قد ظهر بالفعل.

وجدير بالذكر أن روبرت جونز من روس لان في كتابه الشهير عن الأيام الأولى للمنهاجية في شمال ويلز ينتقد دائماً أسلوب الحياة القديم، ويصفه «باللامبالاة» و«الخواء»[1]، لكن في خضم تحطيمهم للثقافة القديمة ابتكر المنهاجيون وغيرهم من المنشقين أسلوب حياة جديداً لويلز يقطع الطريق على عودة الناس إلى الماضي.

وتَذْكُر النشرات السنوية الويلزية التي كانت تتواجد بأعداد كبيرة جدّاً انخفاض عدد أعياد القديسين، وانخفاض عدد مهرجانات ومعارض رعاة الكنيسة مع مرور السنوات في هذا القرن. واختفت الطقوس والعادات تدريجيّاً، فقد اختفت رقصة عمود مايو مثلاً من كابل هيندري (كارمارثينشاير) في عام 1725، وتأخر اختفاؤها في أبيردير (جلامورجان) حتى عام 1798، وتأخر حتى منتصف القرن التاسع عشر في بنديرين في المستنقعات فوق أبيردير. وفي أوائل القرن الثامن عشر كان هناك أدبيات معتبرة في ويلز ضد إدمان الويلزيين للسحرة وقراء الطالع والشعوذة بعد فترة طويلة من اختفاء هذه الأشياء في إنجلترا[2]. ومع ذلك شهد عام 1767 دخول إدموند جونز «النبي القديم» وهو مبشر مخضرم منشق من بونتيبول في هجوم على تزايد عدم الاعتقاد في السحر في ويلز وما يمثله ذلك من تيار صدوقي زاحف على البلاد[3]. وتحولت الوقفات الجنائزية إلى تجمعات للصلاة ومهرجانات القديسين أصبحت تجمعات للوعظ، وتحوّلت مباراة كرة قدم بين قريتين في مقاطعة كارديجانشاير الويلزية يُطلق عليها اسم Y Bel Ddu (الكرة السوداء) إلى مهرجان لتعليم المسيحية بالسؤال والجواب على يد قس حكيم؛ وذلك بسبب تزايد الاشمئزاز من الوفيات التي تتمخض عنها مباريات الكرة. ويظهر إلياس أوين خبير الفلكلور العظيم في كتابه الرائع عن صلبان وادي كلويد[4] الحجرية القديمة كيف أزال ترميم الكنائس الفيكتورية السلالم الواصلة بين المذابح والحانات المحلية، وكيف أنه أزال المحاريب التي كانت موجودة في الكنيسة لتوضع فيه الجعة التي يسلمها الكاهن كجائزة للفائزين في رياضات الأحد، وأزال ملاعب الكرة من أفنية الكنيسة، ووضع قبوراً مرمرية ضخمة في أفنيتها التي كانت مخصصة لتجمعات الرقص وممارسة الرياضة.

(1) كتاب Drych yr Amseroedd (مرآة العصور) لروبرت جونز (طبعة غ أشتون) (كارديف، 1958) صفحة 46. طبعت الطبعة الأصلية عام 1820.

(2) «Popular Beliefs in Wales from the Restoration to Methodism, PP 440 - 462 (1977)

(3) A Relation of Apparitions of Spirits…in Wales, and Edmund Jones, the Old Prophet (London 1959)

(4) Old Stone Crosses in the Vale of Clwyd.

كان أوين رجل دين وخبيراً رائداً في الفلكلور الويلزي في العصر الفيكتوري.

كل هذا قد يلفت نظر خبراء الفلكلور إذا لم يكن الغرض منه أن العوام الذين تغيرت حياتهم تماماً هم أيضاً آخر مستودعات المعارف والموسيقى وتعلم التاريخ والشعر ولغة ويلز. وكان للتغيرات في حياة العامة أهمية جوهرية في أعين العلماء والوطنيين الذين رأوا أنه إن كُتب لويلز البقاء فعليها أن تجد بعض الدعائم الاصطناعية الجديدة. ولم يكن قادة المنهاجيين من الظلاميين عديمي الثقافة، فقد كان توماس جونز شاعراً ممتازاً في الوزن الشعري الويلزي التقليدي، وكان صديقه توماس تشارلز مطلعاً على مخطوطات ويلزية، وارتبط بعلاقة صداقة مع أستاذ علم الأساطير ويليام أوين (بوغي)، واهتم بأسطورة مادوك، وعارض بشدة الثقافة المجتمعية القديمة. وفي ذلك كتب لصديق له من بالا في عام 1791:

«لم يشهد هذا الحي منذ عدة أشهر عزفاً على أي قيثار، باستثناء آلات القيثار الذهبية التي تحدث عنها القديس جون، فالمهنة ليست في خطر فحسب، بل تعرضت للنسف التام والإلغاء».[1]

وفي نفس العام كتب لصديق آخر يقول:

«هذه النهضة الدينية قضت على كل التجمعات المرحة للرقص والغناء بمصاحبة القيثار، وجميع أنواع المرح الماجن التي كانت سائدة في السابق بين الشباب هنا»[2].

وكان المعرض الذي أقيم مؤخراً أكثر المعارض التي يتذكرها حشمة ووقاراً. وكان كامدين في القرن السادس عشر قد ذكر لانروست في دنبيشاير باعتبارها مركزاً لتصنيع القيثار. وذكر صمويل لويس في كتابه Topographical Dictionary of Wales: «كانت لانروست في السابق مشهورة بصناعة آلات القيثار، وفي الوقت الحالي تشتهر المدينة بغزل خيوط الصوف ونسج الجوارب، وتشكل الفروع الرئيسية للتجارة»[3].

ويصف كتّاب أوائل القرن التاسع عشر مثل بيتر روبرتس أو ويليام هاولز أسلوب الحياة الويلزي الذي كان في النزع الأخير[4]. حتى الابتكارات الحديثة نسبياً التي من المحتمل أن تعود أصولها للقرن السابع عشر مثل المسرحية الشعبية ومسرحية الفواصل (anterliwt) أو الأغنيات الشعبية المصاحبة للكمان، كانت تخبو سريعاً. وأفسحت المسرحيات الشعبية الظريفة والماجنة ـ «مسرحيات الفواصل القذرة» كما يسميها توماس إيليس من هوليهيد ـ المجال رويداً رويداً أمام مسرحيات الفواصل ذات التعليقات الأخلاقية والاجتماعية مع مر السنين، خلال حياة أعظم الممثلين وكتاب المسرحيات توماس

---

(1) Life and Letters of Thomas Charles of Bala, PP 182, (1881)

(2) Life of Thomas Charles of Bala 88 - 91

(3) Topographical Dictionary of Wales لصمويل لويس (لندن، 1833) «لانروست».

(4) Cambrian Superstitions لويليام هويلز (تريبتون، 1831).

إدواردز «Twm o'r Nant». وحتى قبل وفاة توم في عام 1810 كانت المسرحيات قد أضحت غير مواكبة للعصر. وتعرضت الأغنيات الشعبية المصاحبة للكمان للهجوم، ووُصفت بالهراء اللاأخلاقي في عشرينيات القرن الثامن عشر، وسرعان ما اختفت[1].

وفي عيون العلماء والوطنيين بدا أسلوب الحياة الجاد الجديد غريباً، فهو مستورد من إنجلترا لم يخرج من بين الطبقة الأرستقراطية الويلزية، ولا من بين العامة الويلزيين أو الجويرين. وفي ذلك الوقت كان ويليام جونز لانجدفان طبيب الدولة الأنجليكانية، وتأثر إلى درجة كبيرة بفولتير، ولم يكن لديه سوى القليل من الأمور المشتركة مع سياسات الملكية والموالاة التي وضعها عازف القيثار العظيم إدوارد جونز. وكان ويليام مقتنعاً بأن إدوارد يجمع موسيقاه والفلكلور في اللحظات الأخيرة. وشعر إدوارد ـ من جانب آخر ـ بالإحساس نفسه حيال حشد ويليام للرقصات الشعبية القديمة ووصفه إياها[2]. وكان رجال من أمثال إدوارد جونز ـ من المنتمين إلى صفوف الشريحة الدنيا لطبقة الأرستقراط وإلى طبقة المزارعين، وثلة من أمثال بينانت المنتمي لأغنياء الأرستقراط ـ على وعي ذاتي واقتراب فعلي من الجماهير، ومن ثم أدركوا ضرورة البحث عن ماضي ويلز، والعثور عليه وحفظه، وإعادة إنتاجه للشعب الويلزي في ظروف جديدة، مع أخذ ـ بعين الاعتبار ـ ثقافة الكتب المطبوعة وحركة الأخلاقية الوقورة، والتحسن الذي طرأ على مجالي النقل والاتصالات والرغبة في أن تحل النوادي والجمعيات محل الحي القديم الشامل. ورغم ذلك كان هناك الكثير من العوامل المنطقية الفطرية التي دعت الشعب الويلزي إلى عدم الاستمرار في دعم هذا المجتمع البالي المتهالك، وتشير هذه العوامل إلى أنه ينبغي بذل مزيد من الجهود الاستثنائية لنيل دعم الشعب. ومن هنا أتت أهمية الاختراع والانتحال المتعمد لتراث ويلز.

مهرجان الإيستدفود:

لم يكن مهرجان الإيستدفود (Eisteddfod) اختراعاً متعمداً بأية حال، إذ أقيم أول تجمع مسجل في كارديجان تحت رعاية اللورد ريس (واحد من آخر أمراء جنوب ويلز) سنة 1176. وكلمة «إيستدفود» تعني «جلسة»، وتشير إلى مجموعة من المسابقات الشعرية والموسيقية كان يتم الإعلان عنها قبلها بعام، وتقدم فيها الجوائز بعد قرار لجنة من المحكّمين.

---

(1) Baledi r Ddeunawfed Ganrif (الأغنيات الشعبية في القرن الثامن عشر) لتوماس باري (كارديف، 1935)، صفحة 148 - 149. "Popular Literature of Wales in the Eighteenth Century" لـ أ واتكين جونز في مجلة مجلس دراسات سيلتيكس العدد الثالث (1926) صفحة 178 - 95، و«The Interludes of Wales in the Eighteenth Century» المرجع نفسه العدد الرابع (1928) صفحة 103 - 111.

(2) Edward Jones, Bardd y Brenin1752 - 1824 لتيوين إيليز (كارديف، 1957) وهو المرجع الرئيسي للسيرة الذاتية لإدوارد جونز.

وكان مهرجان إيستدفود مناسبة في العصور الوسطى يشارك فيها شعراء الملاحم لاختبار أصحاب الأداء الرفيع منهم، وإجازتهم، واستبعاد الضعفاء. وإذ يدعي المحامون الويلزيون أن نصوصهم القانونية المحلية تعود إلى الملك القديم هيول الصالح، فيذكر شعراء ويلز أن لقاءاتهم تعقد وفقاً لأحكام «قانون جروفيد بن سينان» الذي يُفترض أنه أدخل النظام الشعري في حكومته «الرشيدة» سنة 1100 تقريباً. وفي مهرجان الإيستدفود عام 1450 أقيمت مسابقات شعرية طويلة وصعبة، طُلب من الشعراء فيها كتابة مزيج من 24 وزناً شعرياً في شكل جناس استهلالي مركب ومنضبط.

وأقيم مهرجانان مهمان في القرن السادس عشر في عامي 1523 و1567 أصبحا بمثابة آخر ضوء في النهار قبل نزول الليل، ولم تفلح الجهود في استرجاع المجد القديم عندما تم التخطيط لإقامة المهرجان مرة أخرى في تسعينيات القرن الخامس عشر. وكان النظام الشعري على وشك الاندثار لعدة أسباب، لكن السبب الأساسي هو أن الشعراء ربطوا أنفسهم بنمط حياة قديم آخذ في الاندثار[1]. وحتى مع استمرار أفول نجم نمط الحياة القديم واندثاره نشاهد المؤشرات الأولى للنهضة، فقد عادت الاجتماعات الشعرية «مهرجانات الإيستدفود» للوجود في سنة 1700 تقريباً، وكان الناشر وأستاذ النحو جون رودريك هو العنصر المحرك لهذه العودة، ومنذ أن نشر عن التجمعات في الدوريات السنوية أطلق على هذه التجمعات اسم «إيستدفود الدوريات السنوية».

ومنذ عام 1660 أصبح هناك زيادة كبيرة في جمهور القراءة، وكان هناك عدد قليل على الأقل هنا وهناك من هواة الكتب الذين يرغبون في ثقافة تختلف عن المنشورات الأخلاقية السامية، ويرغبون في الاستمتاع بمظاهر الجمال والمجد في فنونهم الوطنية، فثمة فرق بين أفضل المنتجعات ومنزل الشخص الخاص. وقد توقف آخر الشعراء المحترفين فعلياً عن ممارسة أنشطتهم في تسعينيات القرن السادس عشر، ولذلك فإن الشعراء الذي حضروا مهرجانات الإيستدفود الجديدة كانوا هواة، ولم يكن من الممكن أن تكون التجمعات أكبر من كونها تجمعات لصغار ملاك الأراضي والمزارعين لتبادل القصائد أو لمجرد إلقاء الشعر الهزلي على بعضهم في نوع من الحرب الشفوية، أو ما يعرف بـ rhyfel tafod على الجبن والجعة في حانات مملوءة بالدخان. وأحياناً كان يتم تقسيمهم إلى فرق للمقاطعات؛ ففي إحدى المسابقات جاء لويس موريس في المقدمة بين شعراء أنجالسي وكيرنارفونشاير. ورغم ذلك كله كان هناك عنصر من عناصر التراثية، فقد حاول الشعراء الالتزام بقواعد الشعر الطويلة الموضوعة في العصور الوسطى، وعلموا بشأن

---

(1) Eisteddfadau Caerways لجوين توماس (كارديف، 1967) وهو بحث ثنائي اللغة عن الإيستدفود من خمسينيات القرن الرابع عشر إلى القرن السابع عشر. «Eisteddfadau›r Ddeunawfed Ganrif» (مهرجانات الإيستدفود في القرن الثامن عشر) لهيلين راميدج في طبعة إيدريس فوستر، Twf yr Eisteddfod (محكمة إيستدفود، 1968) صفحة 9 - 29. Yr Eisteddfod لـ هـ تيفي إدواردز (محكمة إيستدفود، 1976) وهو بحث عام باللغة الويلزية.

مهرجانات الإيستدفود التي أقامها تيودور، بل علموا أيضاً بشأن قانون جروفيد ابن سينان.

وكان كتاب جون رودريك في النحو في عام 1728 أكثر من مجرد كتاب في علم النحو[1]، فكان موجهاً لشعر الحانات، واحتوى على كمية لا بأس بها من المعارف الشعرية، وكان الغرض منه مساعدة الشعراء في كتابة تراكيب أفضل من أجل مهرجانات الإيستدفود الصغرى، لتصحيح الجناس الخاطئ. وأشار الكتاب بوعي إلى مهرجان إيستدفود بكيروايز في عام 1567 وإلى جروفيد ابن سينان. وفي عام 1710 نشر أحد معارف إدوارد لويد ويدعى دافيد ليويس قس كادوكستون بالقرب من نيث (جلامورجان) مختارات أدبية أكثر قدماً من القصائد القصيرة من الشعر الويلزي في العصور الوسطى. وفي الطبعة الرابعة صدرت نسخة موجهة إلى الجمهور. وكان أحد جيران دافيد ليويس واسمه ريس مورجان من مزرعة بنكريج ـ نيد على اتصال بجون رودريك من خلال الدوريات السنوية أو من خلال مهرجانات إيستدفود الأولى، واختار رودريك في عام 1728 طباعة قصيدة غنائية كتبها ريس مورجان هذا بوصفها مقطوعة تبين كيفية كتابة الأوزان الأربعة والعشرين التي وضعت للشعراء في عام 1450. وكان مورجان رجل العصر الحديث، فكان أحد أفراد جوقة المنشقين المتعلمين الذين سيكونون فيما بعد الركيزة الرئيسية للراديكالية السياسية الأولى في مرتفعات جلامورجان في سبعينيات القرن السابع عشر. وواصلت المهرجانات التي أطلق عليها اسم «إيستدفود الدوريات السنوية» تحقيق النجاح، لكنها لم تحظ بأي تأثير يُذكر على عامة الناس حتى ثمانينيات القرن السابع عشر. وقد حدث تغير كبير في طبيعة المؤسسة التي بُعثت للحياة من جديد، لأنها أصبحت مرتبطة بالقوة الجديدة الأخرى التي ظهرت في القرن الثامن عشر وهي «الجمعية الويلزية».

كانت الجمعيات مخصصة تحديداً لأمور لم يكن الويلزيون يفكرون بها قبل ذلك بقرن، لكنها ظهرت في القرن الثامن عشر، وانتشرت في التاسع عشر والعشرين. وقد أنشأت أول هذه الجمعيات بين الرجال الويلزيين في لندن. وساعد أعضاؤها الرجال الويلزيين على زيارة لندن، ونظموا احتفالات لعيد القديس دافيد (أول مارس)، ونظموا حفلات خيرية للويلزيين الذين يمرون بضوائق مادية. وكانت أول هذه الجمعيات تسمى «جمعية البريطانيين القدماء» Ancient Britons، التي تأسست عام 1715، ثم أفرزت في عام 1751 جمعية أشهر منها اسمها «الجمعية المبجلة للسكان الأصليين» (Honourable Society of Cymmrodorion) وكلمة Cymmrodorion تعني السكان الأصليين، وهي تشير إلى الويلزيين على أنهم السكان الأوائل لبريطانيا). وكان لهذه الجمعية نفس الأغراض الترفيهية والخيرية لجمعية البريطانيين القدماء، لكنها أضافت إليها جميع أنواع التجمعات الأدبية، واهتمت بالتاريخ والأثريات ومشكلات الحاضر.

(1) Grammadeg Cymraeg «النحو الويلزي» لسيون ريديرتش (جون رودريك) (شروزبري، 1728).

وقد جذبت الجمعية الكثير من الأعضاء، غالبيتهم من الساسة البارزين. لكن عامة الشعب أرادت إقامة جمعية أقل التزاماً بالرسميات، فأسسوا في عام 1770 جمعية «رجال شمال ويلز» (Gwyneddigion) التي تمتعت بقدر كبير من الترفيه، واستمتع أعضاؤها بالشعر والنقد الأدبي وقدر كبير من الغناء وموسيقى القيثار. وكان لتجمع هذه الأندية والجمعيات في حانات لندن مثيله في ويلز، واهتم أهل ويلز في وطنهم بأنشطتهم الحضرية[1].

وفي أواخر ثمانينيات القرن السابع عشر سأل أدباء من شمال ويلز أعضاء جمعية «رجال شمال ويلز» بلندن عن إمكانية استخدام أموالهم وتنظيمهم في إطلاق مهرجانات الإيستدفود على نطاق واسع في أرض الوطن. وكانت القدرة التنظيمية لهذه الجمعيات تعتمد على جهود بعض الرجال الويلزيين المحترفين من أمثال توماس جونز جابي كوروين وبالا ومن خلفهما عدد من الرجال الآخرين. هذه الجمعيات والنوادي هي التي صنعت التراث، إذ حدث في ذلك الوقت أنها أرسلت العديد من الإخطارات واستعدت الحانات ومنازل المغتربين لاستقبال الزوار، وطبعت الجمعيات والنوادي إعلانات عن المسابقات، وحضر جمهور غفير لمشاهدة الفعاليات على مدار عدة أيام، وعرضت مسرحيات الفواصل للكاتب «توم نانت» Tom Nant كأعمال ترفيهية في المساء، وانتشرت أكشاك بيع الكتب الويلزية، وخرجت من رحم هذه الحركة جوائز سخية في الشعر والنثر والموسيقى وميداليات، وطُبعت سجلات التحكيم والجوائز. فأصبحت هذه الحركة انتصاراً للتنظيم الاحترافي للفعاليات، ونموذجاً لنجاح المؤسسة الضاربة في القدم التي استطاعت أن تواكب ظروف عصرها.

ويتضح أن الهواة من الأدباء والموسيقيين كانت لديهم آمال في تحقيق حضور واسع النطاق، إذ أصبح هناك هيئة من المتخصصين المدربين على تنظيم الفعاليات. وفي هذه الفترة أسهمت السياحة في فتح مجموعة من الطرق المقبولة عبر شمال ويلز، وتأسست هيئة من أثرياء ويلز الذين عاشوا في لندن ـ مثل أوين جونز، «أواين مايفير»، الدباغ اللندني الدؤوب ووالد مصمم العصر الفيكتوري أوين جونز ـ الذين تمنوا استخدام أموالهم في عمل شيء لخدمة ويلز.

وظل النظام الذي وضع في عام 1789 متبعاً حتى سنة 1798، عندما أصبح من الصعب إقامة التجمعات الكبرى. وبعد انتهاء الحرب سنة 1815 تم استئناف هذا النظام، وظل متبعاً من وقتها مع إدخال بعض التعديلات الطفيفة عليه. وتم اعتبار المسابقات (المنافسات) الموسيقية ابتكاراً مقارنة بمهرجانات إيستدفود السنوية، فطغت رويداً رويداً على الفعاليات. وفي عام 1791 استمرت مسابقة غناء

(1) A History of the Honourable Society of Cymmrodorion 1751 - 1951 لـ ر ت جنكينز وهيلين راميدج (لندن، 1951).

البينليون (غناء المقطوعات الشعرية بمصاحبة موسيقى القيثار) لمدة ثلاثين ساعة في مدينة «سانت أساف» Saint Asaph دون أن يشتكي الجمهور من الإرهاق.

وكانت ميداليات المسابقات الرائعة من تصميم دوبري الذي أصبح في هذا الوقت كبير النحاتين الرسميين للجمهورية الفرنسية الناشئة، وحاولت جمعية Gwyneddigion ـ التي كان لديها بعض الاهتمام بالراديكالية السياسية ـ أن تجعل الشعراء البسطاء يكتبون عن الحريات السياسية، ولم يتحقق لها الكثير من النجاح. وكان مسيو دوبري قريباً للمهرجانات مثل قربه من الثورة. وكانت جوائز الإيستدفود تمنح في بعض الأحيان للقصائد والأعمال النثرية التي تطرق موضوعات الولاء مثل شفاء جورج الثالث، أو هزيمة الغزو الفرنسي لويلز في عام 1797 فقد أصبحت الأجواء في ويلز معادية جداً للثورة، لكن الأمر الذي يبعث على الاهتمام أكثر هو أنها كانت تمنح غالباً للموضوعات التاريخية، مثل ويلز من كادولدر المبارك إلى ليولين الأخير، ومذبحة إدوارد الأول ضد الشعراء الويلزيين في عام 1282، وغيرها من الموضوعات التاريخية ذات التأثير العميق في زرع الاهتمام بالتراث الويلزي ـ وأحياناً المنحول منه تماماً ـ بين الناس.

وبعد عام 1815 كانت مهرجانات الإيستدفود الجديدة التي أقيمت تقام تحت رعاية الجمعيات الويلزية في ويلز، وانتقلت المبادرة من نوادي العشاء اللندنية الترفيهية القديمة إلى جماعات من الوطنيين أغلبهم من الأرستقراطيين ورجال الدين على أرض الوطن. وجاءت نقطة تحول كبرى أخرى في مهرجان الإيستدفود الإقليمي الذي أقيم في عام 1819 في كارمارثن تحت رعاية الأسقف بورجيس أسقف سانت دافيد. شهد هذا المهرجان تقديم تجمعات شعراء جزيرة بريطانيا Grosedd of Bards of the Island of Britain فيما كان وقتها مجرد مجموعة من المسابقات الموسيقية والشعرية.

والجروسيد Grosedd التي تعني العرش كانت من ابتكار رجل من أكثر أهل ويلز إذهالاً في تلك الفترة، هو إدوارد ويليامز (1747 ـ 1826)، وهو بنّاء من جلامورجان اتخذ لنفسه اسماً مستعاراً ليُعرف به في مجال الشعر، وهو إيولو مورجنوج (حصان جلامورجان). وهناك سبب يجعلنا دائماً نذكره لأنه لم يكن أديباً وأثرياً متمكناً فحسب، بل أستاذاً في علم الأساطير بالحقبة الرومانسية، جمع بين الكثير من أحلام القرن الثامن عشر وأساليبه وتقاليعه وأوهامه في شخصية واحدة. وكان أيولو مهتماً إلى حد الهوس بالأسطورة والتاريخ، ما جعله يبدع مفهوماً استخلصه من اهتمام القرن الثامن عشر بمذهب الدرودية[1] وهو أن الشعراء الويلزيين هم ورثة الكهان القدماء، وأنهم ورثوا شعائرهم وطقوسهم ودينهم وأساطيرهم

(1) الصير الدروديون هم طبقة الكهنة والطبقة المتعلمة بين سكان أوروبا القدماء، عُرفوا بالكلتيين أيضاً.. كانوا يدينون بالعقيدة الدرودية التي كرست عبادة عدد من الآلهة، واعتقد أصحابها أن نبات الهدال (نبات طفيلي) وشجر البلوط من الكائنات المقدسة (المترجم)

(والدين الذي يقصده كان مزيجاً من توحيده الخاص وعبادة الطبيعة في القرن الثامن عشر). ويبدو أنه اخترع درودية الجديدة في لندن في عام 1790 أو 1791، واقتنع أنه وصديقه إدوارد إيفان (قس موحد وعازف قيثار وشاعر من أبيردير) آخر المتبقين من الشعراء القدامى الذين جاؤوا من هذه السلالة الدرودية الرسولية، وأقام منتدى شعرياً درودياً في لندن في بريمروس هيل يوم 21 يونيو 1792. واجتذبت هذه الخدعة المسلية مخيلة كثير من الويلزيين في لندن ـ مثل صديقه دكتور دافيد صامويل طبيب النقيب كوك ـ وكثير من الأدباء الويلزيين في الوطن. وعند عودته إلى ويلز أنشأ أيولو صوامع متنوعة للشعراء تسمى «Gorseddau» في أنحاء ويلز، ومنحهم مجموعة من الطقوس والشعائر والمراسم، وبدأ في إنشاء هيئة درودية للمعرفة من أجلهم، وظل يعمل على ذلك حتى وافته المنية في عام 1826.

وحتى نكون منصفين لأيولو علينا أن نذكر أنه لم يفكر فقط في الجانب الشكلي للجروسيد: فالجروسيد كانت إحياء للنظام الشعري، ومؤسسة ثقافية وطنية لويلز، ونوعاً من نوادي المؤيدين للغة والأدب والتاريخ الويلزيين. وبعد عام 1815 أصبح الوقت مناسباً لتنفيذ اختراعات أيولو الذكية في جو تناغم كثيراً مع الخيال الرومانسي. ولم يجد أيولو صعوبة تُذكر في إقناع مستمعيه بأن يثقوا به، بمن فيهم صديقه الدكتور توماس بودلر الذي ابتدع ما أسماه «البودلرة» (Bowdlerization). ومنذ عام 1819 فصاعداً طلبت مهرجانات الإيستدفود مساعدة رابطة عرش الشعراء وتم دمج مراسم الجروسيد في إعلان مهرجانات الإيستدفود وإقامتها. وما تزال بعض تجمعات الشعراء الإقليمية مثل أنجالسي وبويس قائمة إلى يومنا هذا ومرتبطة بمهرجانات الإيستدفود الإقليمية.

أما بعض التجمعات الأخرى ـ مثل تلك التي أقيمت في بونتيبريد في مدينة جلامورجان الصناعية في القرن التاسع عشر ـ فكانت نشطة بعيداً عن إقامة مهرجانات الإيستدفود. وخلال القرن التاسع عشر أقيم في ويلز حوالي خمسمئة مهرجان من مهرجانات الإيستدفود، ولابد أن هناك آلاف الاحتفالات الأصغر حجماً في الكنائس الصغيرة أو قاعات العمال، وهي احتفالات لم تخضع للإحصاء.

وجاء اقتحام الجورسيد للساحة في عام 1819 ليزيد اهتمام الإيستدفود بالخرافات والأساطير، إلى درجة وصلت أحياناً إلى تنحية الأدبيات المتعلقة بالحياة العصرية تنحية فعلية. ومن جهة خلقت مهرجانات الإيستدفود الوطنية التي أصبحت رويداً رويداً على درجة عالية من التنظيم على مر السنين في القرن التاسع عشر اهتماماً هائلاً بالتاريخ ـ الحقيقي والأسطوري ـ بين الويلزيين، ومن جهة أخرى دانت بكثير من نجاحها الشعبي لأسطورة الجورسيد، واحتفالاتها الملونة، ولغتها الاصطلاحية المتكلفة. وكان أيولو أول من صوَّر تجمعات الجورسيد على أنها تجمعات يمكن دمجها مع مسابقات الإيستدفود وتحويلها إلى كيان أكثر ديمومة من مجرد مسابقات متخصصة هي جزء من كلٍّ أكبر، وهذا الكيان هو المؤسسة الوطنية.

كان أيولو بالتأكيد حالماً جامحاً مدمناً طول حياته للأفيون، وهو عقار يسبب هلاوس، لكنه كان مدفوعاً بأساطير تاريخية، فاستخدم بدوره الأساطير التاريخية لخلق تقاليد جديدة لها آثار عميقة وواسعة المدى. وعندها ظهر الإيستدفود العصري مع انتهاء الشعراء المحترفين وتحول إلى مهرجان نابض بالحياة في الوقت الذي ماتت فيه العادات والأخلاقيات القديمة، وفي الوقت الذي أصبحت فيه الحياة كئيبة بشكل لا يحتمل وفقاً لتعبير جون إدواردز.

الدروديون بين العصر القديم والحديث:

عندما عقدت جلسة للطلبة في عصر النهضة في إنجلترا وفرنسا لمناقشة كتاب حروب الغال لقيصر، وسيرة أجريكولا لتاكيتوس، كان من المؤكد أن الدروديين سيعاد اكتشافهم؛ لأن الدروديين وقفوا بجانب السكان المحليين لبريطانيا والغال في مواجهة الغزاة الرومان.

وقد ذكر باحثا الآثار الإنجليزيان ليلاند وبال في القرن السادس عشر أن شعراء الملاحم قد يكونون خلفاء الدروديين من جانب؛ لأن قدس أقداس الدروديين كان في جزيرة أنجالسي. ومن جانبٍ آخر؛ لأن شعراء الملاحم مثل الدروديين هم شخصيات ذات سلطة، ومثل الدورديين أيضاً في أن لهم مهمة تنبؤية[1].

وعرف ميلتون الدروديين في قصيدته ليسداس (Lycidas) بأنهم شعراء الملاحم في ويلز، وعندما نشر م. ز بوكسهورن أستاذ التاريخ في الجامعة بليدين كتاباً عن أصول شعب الغال في عام 1654، لم يقتصر على تضمينه نسخة من القاموس الويلزي لدافيز من مالويد، بل ضمنه أيضاً مجموعة من الأمثال الويلزية المترجمة إلى اللاتينية تحت عنوان «حكمة الدروديين القدماء»[2].

ويفترض أن الدروديين بنوا آثاراً غامضة مثل مجلس ستونهينج، ما جعل إعادة اكتشاف هذه الآثار فيما بعد يفرز حالة من الاهتمام واسع النطاق بالآثار وبتعزيز علم الآثار. وكان إدوارد لويد العالم والأثري الويلزي الكبير في وقت ما ينظر إلى الدروديين بنوع من الشك؛ لأنهم غامضون متكتمون، ويضحون بالبشر. لكنه في أوقات أخرى أعجب بهم، وكان يبتهج عند عثوره على تمائم على شكل حجر الحية في المرتفعات الأسكتلندية وفي كورنوول وويلز لأنها كانت تشبه على ما يبدو أحجار الأوفا أنجوينا Ova Anguina التي نسبها بليني للدروديين.

---

(1) The Druids لـ ت د كيندريك (لندن، 1927)، The Druids لستيوارت بيجوت (هارموندورث، 1974)، صفحة 112 - 157، The Famous Druids لأنيورين لويد أوين (أكسفورد، 1962).

(2) "Boxhorn, Leibniz and the Celts" - Studia Celtica لبريس مورجان الجزء الثامن/ الجزء التاسع (1973 - 1974) صفحة 270 - 278.

وبالفعل أطلق في عام 1698 لويد على تلك الأحجار اسم «أحجار الدروديين»[1]. وشهد عصر لويد ـ سنة 1700 ـ بداية اقتراب العلماء من إيجاد الصلة بين الدروديين والويلزيين، واكتشف أحدهم من خلال عمل أحد الموحدين من أيرلندا، اسمه جون تولاند، أو في تاريخ أنجالسي الذي كتبه صديق لويد هنري رولاندز الذي ذهب بعيداً جداً ليربط بين بقايا من عصر ما قبل التاريخ في أنجالسي، وبين الأضرحة والمذابح الدرودية وما شابهها.

وقد تغير الكاهن الدرودي تغيراً كبيراً في الأعوام الأولى من القرن الثامن عشر، وتحول من متكتم غامض منغمس في التضحية بالبشر إلى حكيم أو مدافع عن عقيدة أتباعه وشرفهم دفاعاً فكريّاً، وبدأ أهل ويلز يرون أن لهم علاقة خاصة معه تختلف عن الدرودية في إنجلترا، وانتشرت الدرودية. وعندما أحب الأستاذ ميرديث أن يهنئ جاره ويليام جامبولد من بونتشيستون (بيمبروكشاير) على نشر كتابه حول النحو الويلزي في 1727 شعر أن جامبولد يستحق أن يكون استمراراً لسلالة من الدروديين القدماء.

أما جماعة موريس فقد انبهروا بالدروديين، لكن بطريقة غامضة وغير محددة، وعندما صمم لويس موريس راية للسكان الأصليين في عام 1751 ظهر الدرود القدماء كدعامة للذراعين. وكان أكثر العلماء دقة ومعرفة بين جماعة موريس إيفان إيفانز (إيوان فارد) يشير إلى الدروديين دائماً، ويربط على نحو واضح بينهم وبين شعراء الملاحم الويلزيين، وكان يقول إن الشعر الويلزي من الصعب فهمه؛ لأنه على الأرجح قد كتب بطلاسم «الكابلا الدرودية».

وفي قصيدة طويلة بعنوان «حب وطننا» (The Love of Our Country) في 1772 صور إيفان الدروديين على أنهم يتقدمون صفاً طويلاً من المدافعين عن الأمة الويلزية قبل كارادوج وهيويل الصالح وغيرهم؛ ورأى أن عالمي عصر النهضة في القرن السادس عشر جروفيد روبرت وسيون دافيد ريس ـ وهما متمردان عملا بإيطاليا ـ هما خلفاء الدروديين:

أعظم بحب الوطن في دارس وعَالم
للنور أخرجا ما ابتدأه شعراء الملاحِم
كانت مدارس الكهان أول من نظم
فدرساه روبرتس وريس العالم...[2]

---

(1) The Life and Letters of Edward Lhwyd (sic) طبعة ر ت جونثر (أكسفورد، 1945)، صفحة 376.

(2) Gwaith y Parchedig Evan Evans طبعة د سيلفان إيفانز (كيرنارفون، 1876) صفحة 129 وما بعدها. طبع كتيب إيفان إيفانز بكامل طوله. وللتعرف إلى تواصل إيفانز الطويل مع توماس بيرسي انظر تحقيق إيه. لويس The Correspondence of Thomas Percy and Evan Evans (لويزيانا، 1957)

وإذا كان من الممكن لعالم دقيق وحَذِر مثل إيفان إيفانز ـ الذي استحوذت عليه فكرة الحاجة إلى إظهار أصالة التراث الويلزي وعدم مشابهته للخداع الزائف الذي قام به ماكفيرسون وراويه أوسيان ـ أن يسعد بالدرودية، فليس من المدهش أن يحولها أصحاب العقول الأقل تشككاً إلى عنصر إعجاب عصري فوق كل شبهة أو نقد. وغالباً ما يقال إن إدوارد ويليامز «إيولو مورجانوج» ابتدع هذه الديانة في ويلز، ولا شك في أنه هو الذي حملها إلى أرفع مكانة لها في تجمع شعراء الملاحم، لكنه لم يفعل شيئاً سوى وضع بصمته على المعتقدات الشائعة في ويلز، وما كان مقبولاً بوجه عام فيها[3].

كان أيولو مورجانوج مهتماً بعمق بستوكيلي وعلماء الآثار البريطانيين الأول، وكان شغوفاً بالبقايا الميغاليتية. وقد عَثَر خلال زياراته للندن على النسخة الإنجليزية من «النظام القديم للدرودين»، وتأثر بالديانة التوحيدية التي وضعها صديقه دافيد ويليامز من كيرفيلي. ودافيد هذا هو الذي أثار إعجاب فولتير وفريدريك الكبير بديانة الإحسان الإلهي. كما كان أيولو يستمتع بالصورة الرومانسية التي أعطاها له دافيد صمويل (Dafydd Ddu Feddyg) عن الحياة الفطرية الوادعة، ودافيد صامويل شاعر ويلزي كان طبيب النقيب كوك وشاهداً على وفاته[4].

واعتقد أيولو أنه وصديقه إدوارد إيفان[5] هما العضوان الباقيان من جماعة شعراء الملاحم، وأن الوقت حان لفك أسرار اللغز الذي تلقياه من الدروديين عن طريق الخلافة الرسولية ليعلمه العامة. وقد تم نشر الكثير من معارف أيولو الدرودية وابتكاره في مجلات ومخطوطات خلال حياته. وبعد وفاته في عام 1826 نشر ابنه تاليسين ابن أيولو Taliesin ab Iolo ـ وهو أستاذ مستقيم في مدينة كيرثير الصناعية بتيدفيل ـ بعضاً من أعمال والده، مثلاً كتابه أسرار شعراء الملاحم، ورائعته أبجدية شعراء الملاحم Coelbren y Beirdd التي ادعى أنها سجلت على يد الشعراء الدورديين في القرن السادس عشر بجلامورجان. وكانت الأبجدية تشبه أبجدية الأوغام حيث يمكن تسجيلها على حجر أو خشب. ولأن الغزاة الإنجليز منعوا اقتناء الشعراء الويلزيين للأقلام والحبر، اضطر الشعراء إلى التواصل فيما بينهم عن طريق تسجيل الرسائل باستخدام الحروف الغريبة التي تشبه الأوغام على عصي الحساب الغامضة التي يديرها الحاسب في إطار خشبي يشبه العداد اسمه «بيثنين» Peithynen.

وبعد وفاة تاليسين بن أيولو تم نشر المزيد من أوراق أيولو عن الشعر الملحمي عن طريق تلميذ من

---

(3) Recollections and Anecdotes of Edward Williams لإليجاه وارنينج Elijah Warning (لندن، 1850. Iolo Morganwg:y Gyfrol Gyntaf لـ غ. ج. ويليامز G.J.Williams (كارديف، 1956) وهي سيرة ذاتية عظيمة باللغة الويلزية، لكنها غير مكتملة. لدراسة قصيرة باللغة الإنجليزية عن أيولو انظر Iolo Morganwg لبريس مورجان (كارديف، 1975).

(4) David Samwell, Dafydd Du Feddyg 1751 - 1798 لـ E. G. Bowen (كارديف، 1974) دراسة ثنائية اللغة.

(5) Bardd a'iGefndir (الشاعر الملحمي وخلفيته) لـ R.T. Jenkins (كارديف، 1949) دراسة باللغة الويلزية عن إدوارد إيفان من أبيردير.

أكثر تلامذته تحمساً له وهو رجل دين من شمال ويلز اسمه «جون ويليامز» John Williams. وقد حمل اللاهوت الدرودي الذي وضعه أيولو درجة تشابه كبيرة مع وحدويته، وخلطت معها درجة كبيرة من مذهب المسالمة. وكانت مراسم الدرودية مفصلة، لكنها لم تحتو على التضحية بالبشر. وقال أيولو لشعراء الملاحم الذين احتشدوا في تجمع الشعراء الذي أقامه فوق قمة جبل جارث Garth بالقرب من كارديف سنة 1797 إن غرضه الحصول على دعم العوام للغة. فأيولو نفسه تربى على تحدث الإنجليزية، وكان لابد أن يضيف لغة ويلز، ويبشر بها بحماسة تشبه حماسة من تحول إلى ديانة جديدة، وتعريفهم بتاريخهم من خلال الأغاني، والوصول بهم إلى ديانة أخلاقية دون مشاحنات طائفية.

وقمع المزارعون هذا المنتدى الدرودي خوفاً من أنه قد يجذب انتباه أسطول الثورة الفرنسية الرابض في قناة بريستول. ولم يقتصر أعداء أيولو على العسكريين وحدهم، إذ ساورت عدداً من علماء ويلز ـ وخصوصاً الأثريين والمؤرخين الذين كانوا يستعيدون في هدوء الماضي الويلزي بأسلوب علمي ـ شكوكٌ عميقة تجاهه، كما هي حال بعض شعراء الملاحم الذين أدخلهم في تصنيفه.

كان إدوارد دافيز Edward Davies المعروف لدى أصدقائه باسم «دافيز الكلتي» ـ أحد المنتقدين لأيولو من رجال الدين. لكن ينبغي أن نذكر أن دافيز نشر عدداً من الأعمال التي تُظهر إيمانه العميق بالدرودية، فلم يكن الأمر سوى خلاف مع أيولو في نسخة الدرودية التي يتبعها. ولم يستطع أحد من معاصري أيولو دحض بدعه أو تدليساته، وازداد في هذه الفترة الاحتفاء القومي بالخرافة والأسطورة حتى إنه لم يكن هناك سوى عدد قليل من الراغبين في نسف الأيولية. أما الوحدويون فاعتقدوا أن الدرودية مقنعة إلى حد كبير كديانة، وابتدع المنشقون عنها نسخة تناسبهم استطاع رجال الدين الأنجليكان تكييفها لخدمة أغراضهم ومصالحهم.

وفي منتصف القرن الثامن عشر اتخذت جماعة موريس أسماء شعرية مستعارة فكاهية خفيفة الظل؛ فويليام موريس جمع المحار من أجل صديقه العزيز توماس بينانت، ولذلك أطلق عليه «ويليام رجل المحار». وأخذ أيولو هذه الأسماء الشعرية بجدية تامة، وكان على شعرائه الملحميين أن يتخذوا لأنفسهم أسماء شعرية على نفس المنوال. فعلى سبيل المثال تحول ويليام أوين (بوغا) إلى «إدريسون» ليربط نفسه بقادر إدريس Cader Idris. ووصلت الأسماء المعمودية في ويلز إلى مرحلة أصبحت فيها مستهلكة جداً في ظل تسمية الآلاف بأسماء من قبيل جون جونز وما شابهها، ما أفسح المجال لظهور موضة الأسماء الشعرية الساحرة والخيالية بين قطاع عريض من الشخصيات الأدبية الويلزية مثل إريرون جويلت واليا (Eryron Gwyllt Walia) ـ الذي اتخذ اسم «صقر ويلز البرية» (Eagleman of Wild Wales).

وكان أيولو على دراية بحدائق القرن الثامن عشر وكهوفها الدرودية في منزل «بيرسفيسلد بارك»

Piercefield Park الواقع بالقرب من مدينة تشيبستو Chepstow الويلزية، أو حديقة زميله ريتشارد كولت هوري Richard Colt Hoare. وكيّف أيولو هذه الصورة الشعرية لهذه الحديقة مع جديته المتسامية، وأقام التجمع الشعري، وأقام فيها بعد مهرجان الإيستدفود، وشَيَّدَ مجموعة من ساحات الستونهينج[1] المصغرة في أنحاء ويلز لإقامة المراسم الدرودية في الهواء الطلق.

وعلى سبيل المثال هناك ساحة ستونهينج رائعة في حديقة الجروسيد أمام متحف كارديف الوطني، والفكرة تتلخص في أن ما كان يعتبر مزحة في أوائل القرن الثامن عشر تحول إلى أمر جدي جداً من خلال الرؤية الرومانسية. واهتم شعراء الملاحم والدروديون الجدد أصحاب القلوب القوية بمذابح الأضحيات، وأضرحة العصر الحجري التي ظنوا أنها تستخدم للتضحية. وظن بعضهم أن هذا دليل على أن القدماء كانوا دائماً يحرقون جثث موتاهم. وكان ويليام برايس (من لانتريسانت) William Price of Llantrisant (1800 - 1893) أحد أتباع أيولو الذين أخذوا هذا التصور مأخذ الجد. وكان ويليام برايس طبيباً ومفكراً حرّاً راديكالياً يرفض الزواج، ويتبع بعض التقاليع الصحية التي ابتدعها أيولو، واقتنع كل قناعة بمذهب الدرودية، وبضرر دفن الجثث المريضة، إلى درجة أنه حرق جثة ابنه الرضيع. وبرأت المحكمة ساحته في نهاية أكثر القضايا شهرة آنذاك، وهو ما أدى إلى بداية ممارسة حرق الموتى.

ثم هيمنت أسطورة التضحية الدرودية على أسلوب حياتنا المعاصر، أو بصورة أدق على أسلوب موتنا. ولم تجر على الإطلاق دراسة وافية على الأدبيات الغزيرة للدروديين الجدد التي نشرها أهل ويلز في الحقبة الرومانسية باللغتين الإنجليزية والويلزية بل جرى صرف النظر عنها بابتسامة متفضلة بالطريقة نفسها التي اعتاد المؤرخون أن يتعاملوا بها مع المعتقدات الحديثة في السحر والشعوذة. لكن الأثريين والمؤرخين المعتمدين في القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر من أمثال صمويل رش مايريك Samuel Rush Meyrick وريتشارد كولت هوري Richard Colt Hoare وكثيرين غيرهم حملوا الأمر على محمل الجد. وكتب جوناثان ويليامز Jonathan Williams حوالي عام 1818 أكثر ما كتب تشويقاً عن تاريخ رادنورشاير (Radnorshire) وكان ما كتبه دقيقاً ومفصلاً، رغم أنه يوجه من خلاله نقداً عنيفاً للناس لهجرها لغة ويلز. بعدها بخمس سنوات نشر كتاباً قصيراً عن التعليم الدرودي تحت عنوان Druopaedia أو موسوعة الدرودية، وعجز هذا الكتاب عن التمييز بين دوروديي العالم القديم والدروديين الذين يتخيلهم أيولو.[2]

---

(1) يعتقد علماء الآثار أن سكان إنجلترا القدماء بنوا «ستونهينج» واستخدموه كساحة للتجمع القبلي ومركز ديني (المترجم)

(2) لمعرفة المزيد عن دكتور برايس من لانتريسانت انظر «Duidism at Pontypridd» لـ Roy Denning بتحقيق Stuart Williams في كتاب Glamorgan Historian (باري، 1963) الجزء الأول صفحة 136 - 145. نشرت موسوعة الدرودية لجوناثان ويليامز في

وكانت لحركة إحياء الدرودية أهمية كبرى؛ إذ اشتملت على أساطير تظهر أن التراث الثقافي لويلز أقدم من أي تراث ثقافي آخر في غرب أوروبا، وجعلت من العالم أو الشاعر أو المعلم محوراً لتلك الثقافة. هذه الحركة أعادت إلى حد ما شعراء الملاحم إلى مكانتهم الأولى في الحياة الويلزية.

إعادة اكتشاف الكلتيين:

لم يكن أهل ويلز في العصور الوسطى على دراية ـ اللهم إلا قليلاً ـ بأن هناك صلة تجمعهم بالكورنووليين والبريتونيين؛ بل رجح بعض العلماء مثل بوتشانان في القرن السادس عشر وجود صلات بين الويلزيين المعاصرين وبين شعوب الغال القديمة. وكانت الفكرة السائدة خلال القرن السابع عشر تتلخص في أن الويليزيين لهم صلة ما بالعبرانيين، واتسقت هذه الفكرة مع الأسطورة التي تقول إن الويلزيين قد يعود نسبهم إلى أحد أحفاد نوح. لكن في ثمانينيات وتسعينيات القرن السادس عشر بحث عدد من العلماء عن معلومات جديدة حول هذه المسألة. ففي أكسفورد صب إدوارد لويد الذي اكتسب شهرته الأولى بصفته خبير حفريات وجيولوجياً اهتمامه على لغته الويلزية الأصلية، وبدأ في مقارنتها بدقة وعقلانية مع اللغة الكورنوولية التي كانت على وشك الاضمحلال واللغة البريتونية، بل ومع اللغة الغيلية التي يتحدثها الأيرلنديون والأسكتلنديون. وكان لويد يتوق إلى الاتصال بقس بريتوني يدعى بول يفز بيزرون Paul - Yves Pezron الذي اشتهر في فرنسا بتخصصه في علم تسلسل الأحداث التاريخية، إذ كان هناك اعتقاد بأن بيزرون يكتب كتاباً عن الأصول المشتركة بين البريتونيين والويلزيين. وفشل لويد في مقابلة بيزرون خلال زيارته لبريتانيا، وظهر كتاب بيزرون عام 1703[1].

كان لويد يأمل أن يترجم الكتاب سريعاً للغة الويلزية حتى يجعل الطبقة الأرستقراطية تهتم بلغتها وآثارها. وفي هذه الأثناء ترجم الكتاب إلى الإنجليزية في عام 1706 على يد مؤرخ ويلزي مأجور يدعى دافيد جونز. وقارن بيزرون بين الويلزيين والبريطانيين متتبعاً أصولهما من خلال مصادر كلاسيكية وصولاً إلى الكلتيين أو الكيلتوي، وهم شعب همجي امتدت سيطرتهم على الآثار من الغال إلى غالاطيا (آسيا الصغرى)، وكانوا كالشوكة في ظهر الإغريق والرومان. بل تخطى بيزرون هذا كله، وتتبع الكيلت من الأبطال الأول الذين سمي الشعب بأسمائهم إلى العصر البطريركي. كان منهج بيزرون غير علمي في معظمه، لكنه كتب قصة متماسكة تأسر الخيال، وأطلق كتابه تقليداً جديداً للكيلت تصاعد في بعض العصور ليصل إلى درجة الهوس. واستمر طبع الترجمة الإنجليزية لكتاب بيزرون حتى أوائل القرن التاسع

ليومنيستر في عام 1823. ولمعرفة بعض خصائص الدرودية الويلزية انظر «Cambrian Antiquity» لـ D. Moore بتحقيق G. C. Boon و J.M. Lewis في كتابهما Welsh Antiquity (كارديف، 1976) صفحة 193 - 222.

(1) Prys Morgan لـ "The Abbe Pezron and Celts", Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion (1965) صفحة 286 - 295.

عشر. ولاحظ هنري رولاندز Henry Rowlands من لانيدان ملاحظة جيدة، وهي أن إدوارد لويد تردد في الجزم بأن لغة ويلز نتجت عن إحدى اللغات الأم الأساسية (اللغة الكلتية). أما بيزرون فكان على يقين من ذلك[1]. وظهرت دراسة إدوارد لويد التجريبية غير المؤكدة على اللغات التي اعتقد بأن لها صلة بلغة ويلز بعنوان (Archeologica Britannica) في عام 1707. وكانت الدراسة بذرة للدراسات المستقبلية رغم استخدامها لمنهج استدلال تفصيلي مقارن وجد الناس صعوبة كبرى في فهمه، وطالبت الدراسة الناس بالإيمان بالتغيير التدريجي الذي يستغرق آلاف السنين.

وتلقف العبقري ليبنيز Leibniz فكرة لويد فوراً، إذ كان ليبنيز مهتماً باللغة الويلزية قبل أن تصل إلى يده دراسة لويد، وساعد من خلال كتاباته في علم أصول الكلمة على وضع خطوط البحث في الدراسات الكلتية في ألمانيا، وهي الدراسات التي كانت أعمق بكثير منها في بريطانيا، والتي كان لها في النهاية آثار عميقة في ويلز. وربما وجد أهل ويلز استحالة في الجزء المقارن من دراسة لويد، لكنهم على الأقل قدروا نتيجة واحدة بسيطة من نتائج الدراسة، وهي أن الويلزيين تفرعوا من البريطانيين الذين تفرعوا من الكيلت، وأن قدماء الكيلت كان لهم تاريخ مجيد.

وحصل قراء الويلزية فقط على بعض اللمحات من رؤية لويد في كتاب «مرآة العصور البدائية» (Drych y Prif Oesoedd) الذي يحكي تاريخ الأزمنة الأولى في ويلز الذي كتبه ثيوفيلس إيفان Theophilus Evans في عام 1716. وحاول إيفان أن يخضع معلوماته للأهداف والأغراض الأنجليكانية كأي رجل دين وطني شاب، لكن بعيدي النظر من الويلزيين سرعان ما أدركوا أنهم حصلوا لأول مرة منذ مئتي عام على رؤية لتاريخهم الذاتي والمنفصل عن إنجلترا. فقد كان لويد نفسه وطنياً متعصباً جدّاً رغم عقلانيته الحذرة ومنهجه الأكاديمي الاحترازي، وبدا أن العلماء في أوائل القرن الثامن عشر يأخذون شذرات من عبقريته المتقدة رغم أنهم لا يقاربونه فيها.

ومن هؤلاء العلماء ويليام جامبولد William Gambold وموسى ويليامز Moses Williams، ومنهم أيضاً جماعة موريس. فقد أفنى لويس موريس Lewis Morris عمره في تحقيق وتدقيق قائمة بالأسماء الكلتية في بريطانيا والقارة الأوروبية تسمى بقايا كلتيك، وكان هدفه توسيع مجموعة من أفكار إدوارد لويد. وشارك توماس بينانت Thomas Pennant ومعظم المؤرخين الكبار الذين لحقوه في القرن الثامن عشر في قراءة ونسخ كتابات لويد في موضوعات الطبوغرافيا. وحاول الباحث الإنجليزي الكبير توماس بيرسي منع مؤرخ ملك الدنمارك موليت Mallet من مواصلة اعتقاده ـ السائد في هذا الوقت ـ

---

(1) Equisse a'une Histoire des Etudes Celtique, Victor Tourneur, Presende des Celtes, A. Rivollan, Celts Saxons and the Early Antiquaries, Stuart Piggot

بأن التيتونز القدماء هم أنفسهم الكلتيون القدماء، وبعث إلى موليت نسخة من كتاب إدوارد لويد لإثبات وجهة نظره. ولم يستطع موليت فهم الكتاب، وكرر خطأه القديم في تأريخه لسويسرا الذي نشر عام 1803[1]. وفي حقيقة الأمر لم يرتبط الكلتيون يوماً اسمياً بالجزر البريطانية، وإنما كانوا سلالة عظيمة من الغزاة اجتاحوا أوروبا بمركباتهم الحربية. وكان لأسطورة الكيلت أثر عميق في اهتمام الفرنسيين بتاريخهم الأول وآثار حضارتهم الأولى، إذ مثَّل الكيلت أحلام العصر، ومُنحوا ويلز ـ تلك الدولة التي يثير صغر حجمها الشفقة عليها والتي لم تمتلك أياً من أسباب الفخر، ماضياً مجيداً لم تحلم به يوماً ـ كنوع من العزاء. وأخذت النهضة الأثرية القرن الثامن عشر من احتفاء لويد بالكيلت القدماء أكثر مما أخذت من أساليبه الدقيقة. وبدت مقالات الإيستدفود في أوائل القرن التاسع عشر التي كتبها الحرفيون أو رجال الدين أو المعلمون أو الخياطون تفور بحماسة لا ترتكز على معرفة بما أسمته الكتب الفرنسية «أسلافنا الغال» وأهل ويلز وأسلافهم الكيلت. وتحتل الحجج اللغوية محور إعادة اكتشاف الكيلت، فالكلتية لها آثار لغوية هامة. وسوف نناقش الجانب اللغوي فيما يلي.

من «طلاسم تافيدوم» إلى «لغة السماء»:

كان الكتاب الساخرون الإنجليز الذين كانوا تقريباً الوحيدين الذين يكتبون عن الويلزية في القرن السابع عشر يعتبرون لغة ويلز لغة حلقية منفرة قبيحة، ما زال يتكلم بها الناس في كل مكان على أنها لهجة عامية لكنها تفتقر إلى المكانة، وربما تختفي قريباً.

وشاهدنا كيف بكى العلماء الويلزيون تدني احترام اللغة التي بدأت تتحول إلى «لغة قديمة». وقد يكون علماء القرن الثامن عشر معادين للإنجليزية على نحو مجحف، لكنهم مالوا إلى الكتابة باللغة الإنجليزية فيما بينهم؛ لأنهم تلقوا التعليم الفكري والتربوي بها. حتى الأخوة موريس لجؤوا إلى اللغة الإنجليزية في مراسلاتهم الطويلة في مناقشة مسائل أكاديمية وفكرية، رغم أنهم استخدموا أقوى العبارات الويلزية الرشيقة وأكثرها خلاعة في الكتابة في الأغراض الأخرى. وتعكس لغة ويلز نفسها التناقض الذي شهدته الثقافة الويلزية آنذاك. فرغم غياب الاهتمام بالثقافة ـ باستثناء اهتمام رجال الدين الأنجليكاني ـ شهدت الفترة من 1660 إلى 1730 زيادة كبرى في عدد الكتب المنشورة في ويلز، واقترب الناشرون الويلزيون من ويلز. وفي عام 1718 صارت الكتب تطبع داخل ويلز[2]. واستمر هذا التوجه خلال القرن الثامن عشر واتسع إلى حد كبير نطاق الموضوعات التي تغطيها الكتب المطبوعة في ويلز؛ حتى إن لويس موريس نشر

(1) Lewis, Correspondence of Thomas Percy and Evan Evans, PP 106
(2) Cambrian Bibliography/Llyfryddiaeth y Cymry, W. Rowlands, D. S. Evans, Literature, Religion and Society in Wales (1869)

كتاباً بلغة ويلز ليشرح للحرفيين كيفية الطلاء وصقل الزجاج وغيرها من الحرف والمهارات المعقدة. وفي أواخر القرن السابع عشر وجد المتحدث الويلزي الذكي صعوبة في إدراك قواعد النحو والأسلوب على الأقل في جنوب ويلز كما يتجلى في لغة ويلز التي يستخدمها ستيفن هيوز Stephen Hughes من ميدريم وسوانسي المترجم الذي لا يكل والناشر لكتب بوريتان.

وكما قال السيد ميرديث Mr Meredith ويليام جامبولد في عام 1727 قبل قراءة كتاب النحو الذي تعلمه هو بالتكرار «على أنغام عازفي الكمان».

وفي الربع الثاني من القرن الثامن عشر أصبحت هناك أدبيات مهمة بلغة ويلز عن المسارات الدينية والأخلاقية. ليس هذا فحسب، وإنما صار ثمة عدد لا بأس به من النصوص الأدبية وقلة من الأعمال التاريخية الشهيرة وكتب النحو والمعاجم، وبدا أن دور لغة ويلز في حياة الكنيسة الأنجليكانية في تراجع بعد عام 1714.

لكن هذا لا يمثل شيئاً بالنسبة إلى النشاط الكبير الذي أحدثته أدبيات المنشقين والمنهاجيين في اللغة. ففي أواخر القرن الثامن عشر زاد عدد المعاجم وكتب النحو، وأظهروا ثقة كبيرة بالنفس، وكبرياء كبيراً، وتراجعاً لانهزامية العصر السابق. وفي عام 1773 نشر قاضي بلونو ـ رايس جونز Rice Jones ـ طبعة رائعة من الشعر الويلزي في العصور الوسطى تحت عنوان انتصارات شعراء الملاحم الويلزيين.

وكان شعر جونز مليئاً بالطُرف والظرف والوداعة كأشعار القضاة، وكانت لغته الويلزية مشحونة بالاختيال والزهو، وكانت مقدمته مفعمة بالتفاؤل بأن اللغة وصلت أخيراً إلى مرحلة واعدة بعد كثير من الإحباطات والخسائر والهزائم السابقة. وكان يعتقد أن «جبل بارناسوس لا يتزحزح»، وأن «جبال هيليكون لا تتعب»، وكذلك لغة ويلز لا تتزحزح ولا تتعب، ولنقرب مقدمته إلى الأذهان نترجم عنها ما يلي:

حالياً أرى الحب العظيم الذي يكنه الأرستقراطيون والعامة للغة البريطانية ولأعمال شعراء الملاحم أيضاً، ولذلك سنرى قريباً روح الإلهام ـ نأمل أن يكون ذلك قريباً ـ تنبعث من قبور شعراء الملاحم المهرة في صورة بريق محض[1].

وبالتأكيد لم يتكلم القاضي جونز «طلاسم تافيدوم»، فكان مدفوعاً باعتقاد أن اللغة المحلية أقدم لغة في أوروبا، وربما في العالم، وأنها ليست لغة هجين مثل اللغة الإنجليزية، وأنها غنية بشكل لا متناه، وحصينة في مواجهة كل أعدائها.

---

(1) Gorchestion Beirdd Cymru, Rice Jones Owen, 1818

وكان أحد مظاهر التغيير التدريجي الذي حل باللغة ازدياد حجم المعاجم، ولضرب بعض الأمثلة نقول إن معجم توماس جونز في عام 1688 كان مرتباً وموجزاً، ومعجم ريتشاردز من كويتشرش (Richards of Coychurch) في عام 1753 كان صلباً إلى حد ما، ومعجم جون والترز من لاندو (John Walters of Llandough) (الذي نشر على أجزاء في الفترة من 1770 و1795) كان ضخماً، والمعجم المذهل لويليام أوين (بوغا) الذي نشر في الفترة من 1795 إلى 1803 كان هائل الحجم.

وفي هذه الأثناء صار العلماء يرون في لغة ويلز أحد الثوابت القومية، بل أحد الآثار الوطنية، وتأثر الكتاب بلغة ويلز كثيراً بفكرة ارتباط لغة ويلز المباشر بالتاريخ القديم، وبفكرة نقائها وعدم تلوثها على نحو أو آخر.

وأطلق توماس ريتشاردز على معجمه اسم معجم المترادفات، وزها بنفسه في مقدمته قائلاً:

لم يتلطخ اسمنا أبداً، ولذلك فنحن لا نتمتع باسم أسلافنا الحقيقي فحسب، بل إننا نحتفظ باللغة الأولى بأكملها دون فساد معظم أجزائها، دون أي تغيير أو خلط ملحوظ مع أي لغة أخرى، تلك اللغة التي تحدَّث بها الغال والبريتانيون القدماء قبل حوالي 1000 عام.

وكان جون والترز أحد رجال الدين من جلامورجان جاراً لتوماس ريتشاردز.

ولم يبدأ والترز في معجمه الكبير فحسب في عام 1770، وإنما نشر أيضاً في كاوبريدج (Cowbridge) في العام نفسه بياناً للعلماء الويلزيين بعنوان «مقالة مطولة عن لغة ويلز» (A Dissertation on the Welsh language) يؤمن فيه بالأساطير والخرافات نفسها التي آمن بها ريتشاردز، ويحول كل احتياجات الويلزيين الفقراء إلى فضائل.

وكان هناك دليل على تفوق هذه اللغة النقية غير الملوثة، وهو أنها لا تستخدم في عمل الروايات القصيرة الجسدية أو المسرحيات الفاجرة، وصوتها الأجش كان ذكورياً وغير متكلف، على عكس اللسان الإنجليزي المتلعثم المتكلف.

وخضع أهل ويلز إلى عملية إضفاء الصبغة الأسطورية على تاريخهم بشكل يفوق ذلك الشكل جموحاً وروعة. كانت جماعة موريس المتمثلة في لويس الموظف الملكي، وويليام موظف الجمارك في هولي هيد، وريتشارد في مكتب البحرية في وايت هيل، يحسدون أحد أصدقائهم وهو المحامي رولاند جونز؛ لأنه تزوج من وريثة بروم هول في لين، واستطاع بدخله أن يدفع تكاليف نشر كل ما يعن له كتابته. وظهر كتابه أصول اللغة والأمم (Origin of Language and Nations) في عام 1764، وأعقبه بعد عدة سنوات سيل من الكتب، مثل: دوائر جومر والثلاثيات العشرة (The Circles of Gomer and The Ten Triads)،

وكان جومر هو البطل المؤسس لسيمرو (ويلز).

وتخطت هذه الكتب بيزرون والمهووسين بالكيلت، وأجرت تشريحاً للكلمات الويلزية بلا تمييز ودون اتباع للمنهج العلمي ليظهر أن لغة ويلز هي جذر كل اللغات. وكان هذا التشريح مهماً لفهم الطريقة الصحيحة للتحليل اللغوي، ومن خلال معرفة الطريقة التي تأسست وتطورت من خلالها اللغات استطاع رجال مثل جون والترز ـ بمساعدة جاره أيولو مورجانوج الصغير ـ زيادة حصيلة المفردات في لغة ويلز بهدف اختراع كلمات ويلزية جديدة للأشياء أو الأفعال الجديدة، واخترعوا كلمة geiriadur آنذاك لإطلاقها على المعجم، وكلمة tanysgrifio للفعل «يشترك»، وهما كلمتان ما زال استخدامهما رائجاً إلى الآن.

واستخدم رولاند جونز المناهج نفسها على نحو أكثر جموحاً وجنوناً، وكان هناك عدد من أمثاله، وكان من بينهم مصور الصور الإباحية جون كليلاند John Cleland الذي تحول من مغامرات فاني هيلز Fanny Hills إلى أغوار أكثر ضبابية، وهي أغوار علم تأليف المعاجم الكلتية، وكتب بعض الكتيبات التي تربط حروف لغة ويلز بلغات أخرى. ولا ينتمي كليلاند بصفته رجلاً إنجليزياً إلى الكلتيين من قريب ولا بعيد، لكن هذا الأمر لا ينطبق على أعظم علماء أساطير اللغة وأكثرهم تأثيراً على الإطلاق هو ويليام أوين (بوغا). ولد بوغا في شمال ويلز في عام 1759، لكنه عمل من عام 1776 فصاعداً في وظيفة ناظر مدرسة في لندن، وعاد إلى ويلز في عام 1806 عندما ورث عزبة ريفية مكث فيها حتى وفاته في عام 1835. وقد اتخذ لنفسه اسم بوغا عندما ورث عزبته، لكن ابنه محقق المخطوطات الويلزية أنيورين أوين Aneurin Owen احتفظ بالاسم القديم. كان بوغا محوراً للحياة الويلزية في لندن، وكان صديقاً للكثير من الأدباء الإنجليز مثل ويليام بليك William Blake وروبرت سوثي Robert Southey. وكان بوغا ـ على تعدد مواهبه وغزارة معرفته واجتهاده في العمل ـ طيب القلب ساذجاً وشارداً ومنحرفاً في معتقداته الدينية، ووصل به الحال في عام 1802 إلى إعلان نفسه الابن الأكبر للملهمة جوانا سوثكوت (Joanna Southcott). وكان بوغا هو العبقرية المنظمة التي تقف خلف نشر المطبوعات الويلزية بلندن. لكن في عام 1789 عندما جلب الطبعة الفخمة لقصائد شاعر القرن الرابع عشر دافيد بن جويلم (Dafydd ap Gwilym) أغراه أيولو مورجانوج بنشر عدد من قصائد أيولو المحاكية للماضي على أنها أعمال أصلية لهذا الشاعر.

وفي عام 1792 عندما نشر تحقيقاً للقصائد الويلزية الأولى المنسوبة لليوارش القديم أغراه أيولو مرة أخرى بنشر خيالاته الشعرية في مقدمة طويلة للقصائد. وفي عام 1800 تعاون مع أيولو في جلب طبعة كبيرة لكل أنواع الأعمال من الأدبيات الويلزية في العصور الوسطى (The Myvyrian Archaiology of Wales) إلى أجزاء أحدث أدخل عليها أيولو أيضاً كميات من فبركاته. وعجز بوغا عن مقاومة علماء الأساطير مثل

رولاند جونز، وكان لهيب حماسته للأشياء الويلزية مستحوذاً عليه، وكان على يقين أنه إذا حلل أحدهم اللغة الويلزية سيتمخض هذا التحليل عن أسرار اللغة الإنسانية البدائية. وعلاوة على أنه إذا حلل أحدهم كلمات لغة ويلز وفككها، فسيكون بمقدوره إعادة بناء اللغة على أسس منطقية، وتمديد نطاقها واستخدامها إلى ما لا نهاية.

وهاجم بوغا لغة ويلز، ووصفها بأنها لغة ذات زوايا معقدة تفيض بمظاهر الشذوذ والغرائب التركيبية، وذلك في إطار الحماسة للعقلانية المتطرفة التي ولدها إمبراطور مستنير مثل جوزيف الثاني (Joseph II). وقطع بوغا اللغة إلى أجزاء صغيرة، وأعاد جمعها في كيان منظم في معجمه العظيم، وفي كتبه النحوية، وفي مختلف مؤلفاته الأدبية. وبهذه الطريقة وجد بوغا كلمة ويلزية لكل فارق ضئيل ممكن في أي لغة: فاخترع كلمة gogoelgrevyddusedd لتقابل مدلول «درجة ما من الخرافة»؛ وكلمة cyngrabad لتقابل مدلول «وفرة عامة»؛ وكلمة cynghran لتقابل مدلول «مكور»، ولذلك كان المعجم المنشور في الفترة من 1795 إلى 1803 مكوراً إلى حد ما وبه وفرة عامة: على الأقل مئة ألف كلمة، أي ما يزيد بأربعة آلاف كلمة عن معجم الإنجليزية الذي وضعه دكتور جونسون Dr Johnson. وكان أمله أن يعيد خلق لغة ويلز المعاصرة كما لو أنها لغة الآباء التي لا تتغير، فجعلها لغة صلبة وسامية، مثلها مثل ضريح كلاسيكي جديد.

وكان من أصدقاء بوغا توماس تشارلز Thomas Charles قائد المنهاجيين، والذي وزع كتاب النحو الويلزي لبوغا على أنه كتاب مقرر على مدارس الأحد التابعة له في أنحاء ويلز سنة 1808. ورغم ذلك لوحظ أن الطبعة التي نشرت في بالا كانت مكتوبة بالهجاء الويلزي العادي، بينما الطبعة التي نشرت في لندن كانت بهجاء بوغا، إذ إن بوغا ـ مثله مثل كثير من المتحمسين للغة في القرن الثامن عشر ـ أدخل تعديلات طفيفة على الهجاء ليجعله أقرب للمنطق، وأصبح يقابل كل صوت منطوق بحرف واحد مكتوب. وفي ذلك الوقت دخل أيولو مورجانوج في شجار مع بوغا، ورغم أن أيولو كان يروج لكتابه غير المنطقي أبجدية شعراء الملاحم، فقد واتته الجرأة لينتقد أفكار بوغا ويصفها بـ «تفاهات أطفال».

وكان لنحو بوغا الجديد تأثيرات كبيرة ـ ومؤسفة أيضاً ـ على معظم كتّاب ويلز في القرن التاسع عشر، وكان بوغا واحداً من كثيرين تلاعبوا بهجاء اللغات الأوروبية الصغيرة وحتى إدوارد لويد العظيم ـ الذي قدمناه هنا على أنه نموذج للعقلانية والأمانة الفكرية ـ عبث كثيراً بالهجاء الويلزي ليجعل مقدمته بلغة ويلز لكتابه (Archaeologia Brittanica) غير مفهومة تقريباً.

ومن حسن الحظ أن رجال الدين الأنجليكان أبدوا مقاومة شجاعة لأي انتقال من لغة ويلز الخاصة بإنجيل عام 1588، واقتصرت البوغية على النحو والأسلوب. وخلق بوغا ـ بطرق أخرى طبعاً ـ اهتماماً هائلاً بين أهل ويلز بلغتهم، فأصبحوا أكثر اهتماماً بمفهومه عن نقاء اللغة والتراث البطريركي و«الغزارة

اللامتناهية»، وقال لهم إنها «لغة السماء» التي أوصلها إليهم البطاركة، وهو أكليشيه ما زال يتردد حتى يومنا هذا.

ومن دون خبراء أساطير مثل بوغا لم يكن كثيرون ليشغلوا عقولهم على الإطلاق بانعدام مكانة لغة ويلز. وبطريقة ما كان بوغا وآخرون مثل مجددي الكنائس الفيكتورية التي من خلالها بنيت كثير من الكنائس قبيحة المنظر، لكن من دونها كانت المباني القديمة ستتحول إلى تراب.

أرض الأغنية:

في بدايات القرن الثامن عشر كان العلماء الويلزيون في حيرة من أمرهم لعدم قدرتهم على قراءة المخطوطة الموسيقية للعظيم روبرت بن، رغم أن مؤلفها توفي منذ فترة قصيرة وتحديداً في عام 1665[1]. وعندما ظهرت مختارات الشعر الويلزي في وسط القرن الثامن عشر طبع المحققون على الكلمات الألحان التي كان يغني بها الشعب هذه الكلمات. وتعرض الوطنيون في ويلز للحرج؛ لأن كثيراً من الألحان كانت إنجليزية، والإنجليز سيسخرون من أهل ويلز لعدم امتلاكهم المبادرة. وفي بعض الحالات غيّر أهل ويلز الألحان لتيسير التعرف إليها وحوّلوا عناوينها إلى اللغة الويلزية.

واقترح بعض العلماء ضرورة ترجمة جميع عناوين الألحان الإنجليزية، لكن الشاعر ومالك الأراضي القس ويليام واين William Wynne اعتبر هذه العملية خيانة محضة للأمانة الفكرية. وأطلق الزعيم المنهجي العظيم ومبدع علم الترانيم الويلزية المعاصر ويليام ويليامز من بانتيسيلين William Williams of Pantycelyn النهضة الثانية للمنهجية في عام 1762 بكتابه عن الترانيم، لكنه اشتكى من عدم قدرته على إخراج ترانيم جديدة حتى حصل على نغمات جديدة من إنجلترا. وكانت ألحانه غالباً نسخاً معدلة من الألحان الشعبية المشهورة في ذلك العصر، وكان عنوان أحد هذه الألحان «Lovely Peggy - Moralized».

وبعد قرن تحول الموقف تماماً؛ إذ اعتبرت ويلز فوق كل شيء آخر «أرض الأغنية» التي ظل فيها صوت الموسيقى لقرون يجلجل من القيثار وحناجر الناس، وأصبح هناك كتب عن الأغاني وكورس وفرق موسيقية لعزف القيثار الويلزي، وجوائز وميداليات للموسيقى، وشبكة من الجمعيات لتعزيز الموسيقى الوطنية[2].

---

(1) Brit. Mus. Add. MS. 14905 نشرته صحافة جامعة ويلز بالفاكسميلي (كارديف، 1936)

(2) في المعلومات الواردة عن عازفي الهارب اعتمدت على كتاب Llyfr Cerdd Dannau «كتاب عن عزف الهارب» لـ Robert Griffith (كايرنارفون، 1913)، وبالنسبة للموسيقى الدينية في هذه الفترة اعتمدت على كتاب تاريخ الغناء الجماعي في ويلز Hanes Canu Cyulleidfaol Cymru لـ R. D. Griffith (كارديف، 1948) وبالنسبة لتفاصيل الأغاني الشعبية الفردية اعتمدت على مجلة

ولاحظ إيرسمس سوندرز Erasmus Saunders في رؤيته لأبرشية القديس دافيد في عام 1721 أن الويلزيين مدمنون للشعر بطبيعتهم، لكن أيولو مورجانوج كتب بعد ذلك في القرن نفسه أنه لاحظ إدمان الويلزيين للموسيقى والشعر أيضاً، وكان يعبر بذلك عن رؤية سائدة على نحو واسع آنذاك.

وفي بدايات القرن الثامن عشر أعجب العلماء بالمقاطع الشعرية البسيطة التي تغنيها الجماهير في المناطق النائية بمصاحبة موسيقى القيثار، وكانت هذه المقاطع في الغالب عبارة عن حكم معبرة جامعة ترجع أصولها إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وكان بعض الفلاحين يعرف مئات من هذه الأبيات الشعرية، وكانوا يكيفونها لتلائم أي لحن معروف يُعزف على القيثار، وشك الإخوة موريس في أن هذه المقاطع الشعرية كانت أمثالاً شعبية بها نبذ من المعرفة الدرودية.

هذه العادة التي توارثتها أجيال المغنيين ـ والتي تتمثل في غناء مقاطع شعرية ارتجالياً بمصاحبة عزف الهارب ـ عُرفت بأنها عادة ويلزية خالصة وأصيلة، لكنها لم ترتبط بالغناء بقدر ارتباطها بعزف القيثار الذي قاد نهضة الموسيقى الويلزية في القرن الثامن عشر.

وظهرت أول نغمات ويلزية منشورة في سنة 1726 تقريباً، كجزء من مجموعة اسمها Aria di Camera. لكن المجموعة التي عاشت حقبة من الزمن هي مجموعة «بلايند جون باري» Blind John Parry التي صدرت في سنة 1742 تحت عنوان Ancient British Music. وكان باري عازف قيثار لفريدريك برينس الويلزي صديق هاندلز Handel's ومؤلف موسيقى القيثار الهاندليني، وهو الذي ألهم توماس جراي حتى يكمل قصيدته المسماة The Bard في سنة 1757، عندما عزف أمام سكان كامبريدج نغمات ادعى أن عمرها يصل لآلاف السنين بأسماء يقول عنها جراي إنها «كافية لتصيبك بالاختناق»[1].

وتتبع بلايند باري التراث الموسيقي الويلزي خلال المسابقات الموسيقية لشعراء الملاحم وصولاً إلى الدروديين. لكن الألحان بحالتها التي كتبت بها تبدو حديثة إلى حد بعيد. وكانت جماعة موريس ترتبط بعلاقة صداقة مع باري، ومع ناسخه إيفان ويليام Evan William، وكتب إيفان في عام 1745 كتاباً ضخماً للنشر عن غناء البينليون Penillion. ودرس الأستاذ الجامعي أوسيان إيليس Osian Ellis هذه المخطوطة، ووجد أن الموسيقى التي وصفها إيفان ويليام من النوع الأوبرالي المألوف إلى حد كبير في هذه الفترة، فالمغني يؤدي أي مقطع شعري من اختياره، ويستمر في الغناء ما استطاع أن يفكر في كلمات تتماشى

جمعية الأغنية الشعبية الويلزية Journal of the Welsh folk Song Society وبالنسبة لبعض النقد المثير للجدل اعتمدت على كتاب الموسيقى الويلزية بين التاريخ والخرافة Welsh Music: History and Fancy وكتاب Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion 1972 - 1973 طبعة (1974) صفحة 73 - 94 لأوسيان إيليس.

(1) Thomas Gray and the Bard لـ Arthur Johnston (كارديف، 1966) و The Bard of Thomas Gray and its Importance and Use by Painters لـ F.I. McCarthy بمجلة مكتبة ويلز القومية العدد الرابع عشر (1965) صفحة 105 - 113.

معها، وذلك بمصاحبة القيثار التي تكون مصاحبة شكلية إلى حد كبير.

ولم يأت على الإطلاق ذكر فن غناء البينليون الذي كان يعتبر فناً ويلزياً فريداً، وكان معروفاً لدى الموسيقيين الويلزيين من ثلاثينيات القرن الثامن عشر إلى الوقت الحالي. هذا الفن الفريد الذي يجد فيه الويلزيون قدراً عالياً من الإثارة هو فنهم الخاص. وفيه يكرر القيثارُ اللحن، ويعزف ما يلائم اللحن بقدر ما يستطيع، وتختار الكلمات من أوزان الجناس الاستهلالي الطويلة التي تعود أصولها إلى العصور الوسطى.

ولو كان باري وويليام يحاولان رسم صورة لكل ما هو ويلزي في الموسيقى كانوا بالتأكيد لن يفشلوا في وصف ما يسمى الآن بغناء البينليون. وزاد من التخبط ظهور رؤى إدوارد جونز (1752 Edward Jones - 1824) عازف القيثار الملكي والداعية الكبير للموسيقى والعادات الويلزية الوطنية في أعماله التي ظهرت بين عامي 1784 و1820. جاء إدوارد جونز من ميرونيث من منطقة ما زالت تحتفظ بالعادات الوطنية في القرن الثامن عشر، فيها عدد كبير من المؤدين المنفردين والمجموعات الذين يؤدون غناء البينليون حالياً. وأولى إدوارد جونز اهتماماً كبيراً للمقطوعات الشعرية الجامعة باعتبارها من الأدب وقدم وصفاً غامضاً لطائفة الفلاحين المتجمعين حول عازف القيثار، كل منهم لديه مخزونه من الأبيات التي يغنيها بمصاحبة موسيقى القيثار.

وقدم توماس بينانت في كتابه جولات Tours وصفاً مشابهاً لطائفة الفلاحين الويلزيين التي تتجمع على التلال حول عازف قيثار ومجموعة كبيرة من المقاطع الشعرية المحفوظة، ويتبارون فيما بينهم على من يغني أكبر عدد من المقاطع الشعرية حتى يرتفع صوت الموسيقى من الجبال.

ولم يصف إدوارد جونز أبداً هذا الفن بأن له أي خصوصية كبرى كموسيقى، وكانت المقاطع الشعرية المرتجلة فقط هي التي استدعت تعليقه. وخلص الأستاذ الجامعي أوسيان إليس من عدم وجود وصف جيد في القرن الثامن عشر لهذا الفن كما نعرفه الآن إلى أن هذا الفن على الأرجح لم يكن له وجود إلا في صورة أولية جداً.

وتوصل إلى نشأة هذا الفن بطريقة ما على يد الموسيقيين الويلزيين في أوائل القرن التاسع عشر؛ لأنه كان موجوداً كما نعرفه الآن في منتصف القرن التاسع عشر، وكانت هذه النشأة على الأرجح على يد جون باري الشهير بـ«بارد ألاو» (1775 - 1851) Bardd Alaw قائد الفرقة الموسيقية في فوكسهول جاردينز Vauxhall Gardens، والملحن والمنظم الكبير للموسيقيين الويلزيين في الحفلات ومهرجانات الإيستدفود. وقبل عام 1809 بفترة لم تكن بالطويلة قدم جورج توماس George Thomas ناشر الموسيقى بإدنبره إلى ويلز ليجمع النغمات الويلزية الأصلية لتوزيعها من أجل نوتة هايدن Haydn التي نشرت عام 1809.

ويقول توماس إنه عجز عن العثور على الألحان المرتجلة improvisatori التي توقع أن يجدها لدى توماس بينانت. وشهد مهرجان الإيستدفود في سنة 1791 أنجح مسابقات البينليون، ما يشير إلى أن منظمي المهرجان الأوائل كانوا على دراية بالفن. لكننا لا نعرف على وجه التحديد طبيعة الموسيقى المعزوفة في هذه المسابقة. والمؤكد أنه عندما نشر أوين ألاو (Owain Alaw) كتابه «لآلئ الألحان الويلزية» Gems of Welsh Melody في سنة 1860 كان الفن في أوجه، رغم أنه كان أبسط من الناحية الشكلية من فنون القرن العشرين. وجمع ألاو نماذجه من الألحان الوهمية من غناء جون جونز (Talhaearn) ـ مساعد باكستون ـ في بناء قلاع روثتشايلد العظيمة في إنجلترا وفرنسا، ومن إسكافي بمانشستر اسمه إدريس فيتشان (Idris Vychan) المؤدي البارع الذي استطاع أن يفوق الجميع في الغناء وارتجال الكلمات في مهرجانات الإيستدفود الكبرى في منتصف القرن التاسع عشر.

وفي هذه الفترة انتشر اعتقاد أكيد بأن هذا الفن من أقدم الآثار. وفي الوقت الذي نشر فيه إدوارد جونز كتبه المؤثرة تم اعتبار القيثار الثلاثي الآلة الوطنية الويلزية المتميزة، واختفت الآلات الموسيقية الويلزية القديمة الأخرى مثل البيب جورن والكمان الكلتي. وادعى العالم ورجل الدين الوطني توماس برايس Thomas Price «كارنهواناوك» أنه درس العزف على قيثار صغير بصف واحد من الأوتار في أواخر القرن الثامن عشر في مقاطعة بريكونشاير Brecknockshire.

وادعى أيولو مورجانوج أن القيثار الثلاثي صُنع لأول مرة في ويلز على يد عازف القيثار الخاص بالملكة آن، واسمه إليس سيون سياماس Elis Sion Siamas. وفي عام 1800 تأكد لدى الوطنيين أن آلة القيثار الثلاثية التي كانت تضم ثلاثة صفوف من الأوتار ـ الصف الأوسط منهم يمثل الأصوات العالية والمنخفضة ـ هو الآلة الوطنية القديمة، وأن الكرامة الوطنية تستدعي الدفاع عنها ضد آلات القيثار الأحدث ذات البدال التي ابتكرها المخترع الباريسي سباستيان إيرارد. وأصبح القيثار الثلاثي موضة في بريطانيا في القرن السابع عشر، وكان نسخة من القيثار الباروكي الإيطالي.

ويبدو أن هذا القيثار ذاع صيته على نطاق واسع في شمال ويلز في تسعينيات القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر تقريباً، ثم انتقل إلى جنوب ويلز تدريجياً. ولم يشتهر في الجنوب إلا من خلال العزف العبقري لتوماس بلياني Thomas Blayney ومن خلال تشجيع ساكفيلي جوين Sackville Gwynne قاضي جلانبران (كارمارثان حالياً) غريب الأطوار.

وفي أوائل القرن التاسع عشر نال القيثار الثلاثي الحماية اللازمة بفضل الأموال والرعاية التي وفرتها الطبقة الأرستقراطية مثل الليدي لانوفر Lady Llanover التي أسست جمعيات القيثار، وقدمت الجوائز لعازفي القيثار، ووزعت آلات القيثار الثلاثي هدايا على رواد الجمعية وعازفيها. ولم تكن الليدي لانوفر

لتفعل ذلك لولا قناعتها بأن القيثار الثلاثي هو آلة باروكية إيطالية. ورغم كل هذا التشجيع أصبح القيثار الثلاثي رويداً رويداً آلة للغجر، وكثير من أفضل عازفيه ينحدرون من قبيلة «إبرام وود» Abram Wood التي كانت تنطق باللغة الغجرية.

ومع حلول ثمانينيات القرن الثامن عشر حدث تغير مهم آخر، وافترض الويلزيون أنهم كشعب يمتلكون ثروة لا تنضب من الألحان الوطنية التي اعتبروها أعظم إرث وأثر. وتمت ترجمة عناوين الأغاني الإنجليزية أو اقتباسها دون اعتذار، فتحولت أغنية «Cebel» في القرن السابع عشر إلى «Yr Hen Sibyl». ويقال إنها كانت تشير إلى ساحرة قديمة. وكان ثمة اعتقاد بأنها تشير إلى هروب راهب في أوائل العصور الوسطى، وتحولت أغنية مارتن باركر Martin Parker الشعبية «عندما يستمتع الملك بنفسه» (When the King enjoy his own again) إلى «Difyrrwch y Brenin» ويقال إنها تشير إلى بلاط أمير ويلزي في العصور الوسطى.

وأغنية «ديلايت» Delight الأحدث نسبيّاً للملحن دي أورفي D'Urfey تحولت إلى Difyrrwch Gwyr Dyfi، وكان يعتقد أنها تشير إلى رجال من وادي دوفي Dovey. ويقال إن النغمات ذات العناوين الويلزية الأصلية جاءت من أحداث تاريخية حدثت في فترات قديمة، فيقال إن النغمة البيروسيلينية Morfa Rhuddlan كانت بكاء على الويلزيين في هزيمتهم في رودلان على يد الملك أوفا King Offa سنة 750 ميلادية.

وشجع سائحو الحقبة الرومانسية والناشرون الإنجليز الويلزيين على هذه القصة المختلقة، وكان جورج طومسون George Thomson وهايدن هما أول من وضع كلمات أغنية مناسبة على نغمات ويلزية قديمة، بمساعدة السيدة هيمانز Mrs Hemans والسير والتر سكوت Sir Walter Scott وآخرين استطاع الاثنان أن يعودا إلى موضوعات تاريخية. وكانت ظاهرة الشاعر الرومانسي الأنجلو ويلزي إحدى الظواهر التي ظهرت لأول مرة في أوائل القرن الثامن، وكان أول ابن لهذه الظاهرة ريتشارد لويد Richard Llwyd «شاعر سنودون» الذي وجد في كتابة كتب الأغاني نشاطاً ممتازاً. واضطر شعراء اللغة الويلزية بدورهم إلى إنتاج الأغاني الشعبية الويلزية التاريخية لمجاراة الابتكارات الإنجليزية.

وكان جون هيوز John Hughes الشهير بـ «Ceiroig» أحد كتّاب الأغاني الشعبية الويلزية الأغزر إنتاجاً. ونالت الأغاني سواء تلك التي تغنى بكلمات إنجليزية أو التي تغنى بالويلزية شهرة واسعة، وكانت إحدى الوسائل الرئيسة التي وصلت بها عملية إضفاء الصبغة الأسطورية على التاريخ إلى الجمهور على نطاق واسع. ولم يأخذها الجمهور على محمل الجد دائماً، واعتاد المسرح في أوائل القرن التاسع عشر في كارديف أن يسخر من أغنية «Ar Hyd y Nos» المقتبسة من الأغنية الشهيرة

«All Through the Night» بتسميتها «Ah! Hide your Nose» أو «آه أخفي أنفك»[1]. وتمثل التغيير الذي حدث نتيجة لعمل أناس مثل بلايند باري وإدوارد جونز في أن الويلزيين اكتسبوا ثقة بأنفسهم.

وظهر عدد من أبرع الموسيقيين في ويلز في القرن الثامن عشر، وأنتج هؤلاء الموسيقيون عدداً كبيراً من الألحان الوطنية لعزفها في الحفلات الموسيقية والمسرحيات الغنائية ومهرجانات الإيستدفود، إضافة إلى إنتاج نغمات ترنيمية ممتازة من أجل كتب الترنيمات المتوافرة في هذه الفترة. وتحقق كل ذلك قبل أن تصبح ويلز أرض الغناء الكورالي في منتصف القرن التاسع عشر. وكان لأسطورة قِدَمِ الموسيقى الوطنية الويلزية أثر كبير في فورة النشاط هذه، وفي ما انطوت عليه من إحساس بالفخر بالوطن. واشتكى الشاعر والصحفي توماس جونز الشهير بـ«Glan Alun» في مجلة Y Traethodydd في عام 1848 من افتقار ويلز ـ رغم أنها دولة موسيقية ـ لنشيد وطني يوحد الأمة مثل النشيد الوطني في فرنسا أو بروسيا[2].

وكانت هذه الرغبة رغبة عامة إلى حد كبير لاقت استجابة سريعة، إذ ظهرت في عام 1856 في بونتيبريد بجلامورجان أغنية «Hen Wlad FY Nhadau» أو «أرض آبائي» من تأليف وتلحين جيمس جيمس الأب، وابنه إيفان جيمس. وكانت الأغنية وطنية جداً وذاع صيتها في عام 1858 عندما أدخلت في مجموعة من الأغاني الوطنية في مهرجان الإيستدفود القومي الكبير في لانجولين Llangollen. وبعد عام 1860 لاقت الأغنية قبولاً واسعاً لتصبح نشيداً وطنياً. وظهر نشيد الأمراء «Tywysog Gwald y Bryniau» ويعني «رعى الله أمير ويلز» في عام 1863 بمناسبة زواج الأمير إدوارد أمير ويلز، لكنه رغم شهرته لم ينجح مطلقاً في مضاهاة أغنية «أرض آبائي»[3]. والأكثر إدهاشاً أنه مع اختلاف سرعة نمو التراث كانت أغنية «أرض آبائي» تُغنّى في كل المناسبات العامة.

السيدة ويلز:

لاحظ عدد كبير من السائحين الذين كانوا يزورون ويلز بالقطار في أواخر القرن الثامن عشر ويكون معهم في بعض الأحيان فنّانوهم المدلّلون مثل جون «واريك» سميث John "Warick" Smith أو ج ك إيبتسون J. C. Ibbetson أن الفلاحين الويلزيين متخلفون عنهم في الملبس بفاصل زمني يصل إلى ستين عاماً، وأن لديهم أقمشة وأنماطاً وخامات مميزة، لكنهم لم يذكروا شيئاً عن زي وطني مثل التنورة في

---

(1) The English Theatre in Wales, Cecil Price:

يذكر الكتاب (طبعة كارديف – 1948) في صفحة 114 الكثير عند انتشار الثقافة الإنجليزية في أنحاء ويلز في أواخر القرن الثامن عشر.

(2) Traethodydd, Vol 4 (1848), PP 387 - 392

(3) Hen Wlad FY Nhadau, Percy Scholes, (1943)

مرتفعات أسكتلندا[1].

وحاول السائحون كما هو متوقع منهم أن يشعروا بأن الفقر نابض بالحياة، ولاحظوا أن السيدات يرتدين في الغالب عباءات فضفاضة من التويد زرقاء أو حمراء وقبعات سوداء رجالية. وحملت القبعة الطويلة والعباءة الفضفاضة صورة تشبه صور الساحرات لسبب بسيط هو أن هذه الملابس كانت هي الملابس المميزة للقرويات الإنجليزيات في عشرينيات القرن السادس عشر، وهو زمن اضطهاد المشعوذات. وما كان عصرياً في إنجلترا المنخفضة في عشرينيات القرن السادس عشر ظل كذلك بين فقراء بعض المناطق الجبلية الويلزية حتى تسعينيات القرن السابع عشر أو ما بعدها. وكان بقاء هذه الأزياء لا إرادياً في مجمله.

ولم تكن هذه الملابس تُمثل في أية حال زيّاً وطنيّاً، غير أنها تحولت عمداً إلى زيٍّ وطنيٍّ للسيدات في ثلاثينيات القرن الثامن عشر نتيجة لمجهودات عدد من الأشخاص، على رأسهم أوجوستا وادينجتون Augusta Waddington (1802 - 1896)،[2] زوجة بنجامين هول Benjamin Hall رجل الصناعة ومالك الأراضي العظيم بمونماوثشاير Monomouthshire والوزير المسؤول بحكومة بالميرستون عن إكمال قصر ويستمينستر الذي سميت على اسمه ساعة بيج بين. وكان بنجامين قد رُفع إلى طبقة النبلاء، وعُرفت زوجته بالليدي لانوفر. وكانت زوجته إحدى القياديات الجانب الرومانسي الرائع في النهضة الويلزية في أوائل وأواسط القرن التاسع عشر إضافة إلى كونها راعية لعدد لا حصر له من القضايا الويلزية. ودرست أوجوستا الأزياء النسائية للويلزيات، ورسمت لها رسماً تخطيطياً. وفي عام 1834 في مهرجان الإيستدفود الملكي بكارديف فازت بمسابقة عن مقال كتبته عن كون التحدث باللغة الويلزية وارتداء الملابس الويلزية من الأمور المرغوبة.

وكانت نيتها الأساسية هي إقناع الويلزيات بدعم المنتجات المحلية، والتمسك بصوف التويد المحلي بدلاً من تغييره بالقطن وأقمشته. وفيما بعد قدمت هي وصويحباتها جوائز لمجموعات من التصاميم والقصات لصوف التويد الوطني. وفي عام 1834 لم يتبلور في ذهنها شكل الزي الوطني، لكنها كانت متأكدة أنه يجب أن يكون زيّاً مميزاً ورائعاً يجذب أنظار الفنانين والسياح. وفي مدة قصيرة جداً أنشأت هي وصاحباتها زيّاً وطنيّاً متجانساً من العديد من ملابس القرويات الويلزيات، وكانت أهم الصفات المميزة له أنه عبارة عن عباءة فضفاضة حمراء تلبس فوق إزار أنيق وقميص نوم وقبعة سوداء طويلة جدّاً على طراز

(1) Welsh Peasanl Costume, F. Payne, Welsh Costumes and Customs, M. Ellis (1951), Welsh Costume, K. Etheridge

(2) الليدي لانوفر موجودة في معجم السير الذاتية الويلزية في باب «بنجامين هول»، ولمزيد من تفاصيل السيرة الذاتية عن اللورد والليدي لانوفر انظر مقالات متنوعة عنهم كتبها ماكسويل فريزر Maxwell Fraser في مجلة مكتبة ويلز الوطنية العدد 12 - 14 (1962 - 1966)

الأوزة الأم.

وكان المراد من هذا الزي أن يتم ارتداؤه في «المناسبات الوطنية»، أو في عيد القديس دافيد، أو في حفلات الموسيقى الوطنية، وخاصة تلك التي تحييها مغنيات وعازفات قيثار، أو في المواكب التي تفتتح وتختتم بها مهرجانات الإيستدفود التي تنظمها الليدي لانوفر في أبيرجافيني. وابتكرت الليدي لانوفر زيّاً لخدمها الرجال في بلاط لانوفر، وكان عازف القيثار لديها يرتدي ملابس غريبة؛ نصفها ملابس مغنٍ ونصفها ملابس سكان مرتفعات أسكتلندا، ولم يكن اللورد لانوفر مهتماً بارتداء ثوب مزخرف؛ ولذلك جرى استثناء رجال ويلز من الزي الوطني.

وعرضت الليدي لانوفر بورتريه لنفسها وهي ترتدي الزي الوطني في سنة 1862 في مدرسة خاصة ساعدت في إنشائها لرعاية أهل ويلز من أبناء الطبقات العليا في لاندوفري كوليدج، وكانت ترتدي في الصورة عقد كراث مرصعاً بالجواهر على حافة قبعتها، وتمسك في يدها غصن دبق لتظهر صلتها بالدرودبين حيث كانت شاعرة ملحمية. وسرعان ما تم تبني الزي في رسوم الكاريكاتير بالصحف مثل كاريكاتير ويلز، وطُبع على بطاقات البريد الفيكتورية، وبيعت كل عام آلاف النماذج من الأواني الفخارية مرسوم عليها امرأة ويلزية بزيها الوطني. ولم يزل أطفال المدارس في أنحاء ويلز يرتدونه في أول شهر مارس، فقد كان الزي رمزاً لكل ما هو جيد، وكل ما هو عائلي وأسري. وظهر الزي أيضاً على غلاف أكياس الدقيق التي تسمى «السيدة ويلز»، وعلى كثير من المنتجات الويلزية الأخرى. وفي هذه الأثناء انتهى عهد الأزياء المحلية القديمة بكل أشكالها، حتى التي شملت قبعات فراء القندس الطويلة والعباءات الفضفاضة، وتحولت ويلز إلى واحدة من أكبر الدول الصناعية في العالم.

وتتمثل إحدى السمات الأكثر تشويقاً لهذه الفترة في مظهر الأبطال القوميين، ولم يكن منهم شخصية حقيقية أكثر من أوين جليندور Owain Glyndwr الذي ذكره شكسبير باسم Glendower الذي ثار على هنري الرابع، وحكم ويلز من 1400 حتى اختفائه الغامض عام 1415[1]. ويظهر جليندور في الأدب عادة على أنه مغتصب أو ثائر تعرض للتضليل. ورغم أن بن جونسون Ben Jonson قال في عام 1618 إنه علم من أصدقائه الويلزيين أن جليندور لم يُنظر إليه في ويلز على أنه متمرد، بل كبطل عظيم، وليس هناك أدلة تعزز ذلك.

وفي بداية القرن الثامن عشر بدا أن جماعة موريس علمت به؛ إذ إنهم ذكروه مرة واحدة فقط على أنه خائن. ويبدو أن لمعان جليندور على أنه بطل قومي قد بدأ في أوائل القرن السابع عشر، إذ يبدو في

(1) Owen Glyndwr, J.E.Lloyd (Oxford 1931), A Select Bibliography of Owen Glyndwr, D. RhysPhilips (1915)

عام 1772 جزءاً من موكب المدافعين عن ويلز في The Love of Our Country لإيفان إيفانز، وفي عام 1775 نال اهتماماً كبيراً في كتاب تاريخ جزيرة أنجالسي الذي ينسب إلى جون توماس من بيوماريز، والقائم أساساً على مخطوطة حياة جليندور المؤلَّفة في منتصف القرن السابع عشر.

وفي عام 1778 عامل توماس بينانت جليندور أفضل معاملة في كتابه جولات في ويلز، وبعث جيلبرت وايت Gilbert White بخطاباته الشهيرة عن التاريخ الطبيعي لسيلبورن Selborne إلى توماس بينانت ودainز بارينجتون Daines Barrington، وكلاهما من قادة النهضة التاريخية الويلزية في أوائل القرن السابع عشر. وكان بينانت من داونينج في فلينتشاير أرستقراطياً بصبغة إنجليزية وحبٍّ جارف لكل ما هو ويلزي. ووصف بينانت قلعة كيرنارفون بأنها «أعظم علامة مميزة لعبوديتنا»، ويعد البورتريه الذي رسمه لجليندور من أكثر البورتريهات المحببة؛ لأنه يُظهِر إحساساً عميقاً جداً بمأساته، وسقوطه، واختفائه الذي أدى إلى غزو ثانٍ للويلزيين على يد الإنجليز. ومن المحتمل أن بينانت أراد أن يعكس رؤى رفيق سفره جون لويد من كيرويز الذي كان ابناً لقاضي بوديدريس Bodidris التي تقع على مسافة قريبة جدّاً من استراحة جليندور، وكان بينانت على الأرجح هو من نصب جليندور بطلاً قومياً حتى أصبحت الكتب عنه كالقطرة، ثم كالتيار المائي، ثم كالفيضان، مصورةً إياه على أنه أول شخصية تراجيدية، ثم بعد ذلك على أنه الرجل الذي تنبأ بالحاجة إلى المؤسسات الوطنية الويلزية مثل الكنيسة الوطنية، والجامعة الوطنية، ثم على أنه رائد القومية المعاصرة[1].

ونشر داينز بارينجتون في عام 1770 أول مخطوطة لتاريخ أسرة جويدير في القرن السابع عشر كتبها سير جون واين Sir John Wynne. واستخدم كارتي Carte هذه المخطوطة قبل ذلك بسنوات في كتابه عن تاريخ إنجلترا، وأخذ منها قصة تَعرُّض إدوارد الأول إلى الذبح على يد الشعراء الويلزيين في 1282. وأخذ توماس جراي القصة من كارتي، ثم جاءه الإلهام من خلال عزف بلايند باري ليكمل قصيدته الشهيرة The Bard في عام 1757[2]. ولم يصدق جراي القصة حرفياً، فهل لم يكن هناك شعراء ويلزيون باقون على قيد الحياة ليثبتوا أن شعراء الملاحم في عام 1282 لهم خلفاء؟

ولقصة كارتي أساس ـ إلى حد ما ـ في الخرافات الويلزية التي تروي أن الكتب الويلزية تعرضت للحرق في لندن، وأن شعراء الملاحم تعرضوا للإبعاد من البلاد بطريقة ما. وبعد عام 1757 بدأ الويلزيون أنفسهم

---

(1) Gwaith y Parchedig Evan Evans, Silvan Evans (PP 142), and Morris Letters, Davies (PP 432), and Tours, Part I (1778), PP 302 - 369

Correspondence of Thomas Gray, P. Toynbee and L.Whibley (Oxford 1935), Part II, PP 501 - 502 (2)
لمعلومات عن تفاعل الأدباء الإنجليز والويلزيين في هذه الفترة انظر
A School of Welsh Augustons, Saunders Lewis (London 1924), Wales and the Welsh in English Literature from Shakespeare to Scott, W. J. Hughes and The Celtic Revival in English Literature (1923)

في الاعتقاد في صورة جراي كما يمكن للمرء أن يراها من خلال عالم محقق مثل إيفان إيفانز الذي اقتبس كثيراً من جراي في ستينيات القرن السابع عشر. ورأت جماعة موريس قبل ذلك الشاعر الملحمي الويلزي أساساً على أنه فنان للتسلية، فبالنسبة لهم كان الشعر تسلية اجتماعية، ما أدى إلى قطيعة مع جورونوي أوين Goronwy Owen الذي رأى في الشعر أدباً سامياً أو ملحمياً.

وينتمي إيفان إيفانز للجيل الذي يرى في الشاعر الملحمي مخلوقاً بطولياً يدفع دائماً إلى عداء كبير مع محيطه. ولدى إيفانز إعجاب كبير بالشعراء الويلزيين الأوائل الذين كانوا محاربين حقيقيين، وحمل أيولو مورجانوج هذا التأليه لشخصية الشاعر إلى أعلى مستوياته، ويرجع هذا في جزء منه إلى تأثير جورونوي أوين وإيفان إيفانز، وفي جزء آخر إلى معاناته من عقدة اضطهاد شديدة، ورغبته في أن يقلب الطاولة على جميع من سخروا من الشعراء أو العلماء أو قللوا من شأنهم. وجعل أيولو شخصية الشاعر الملحمي الشخصية المحورية في تسلسل الأحداث التاريخية الويلزية، رغم أن الشاعر الملحمي كان في بعض العصور كاهناً درودياً وفي عصر آخر مؤرخاً أو عالماً، ولم يشتعل خياله بشدة أكبر من اشتعاله عندما كان يتحدث عن الشاعر الملحمي في ظل الاضطهاد. أما شاعر الملاحم عند جراي فكان شخصية شهيرة في سبعينيات وثمانينيات القرن السابع عشر، ومنذ ذلك الحين أصبح موضوعاً مهماً لرسم اللوحات، وكانت لوحة بول ساندباي Paul Sandby واحدة من أقدم هذه اللوحات، وهناك لوحات أخرى رسمها فيليب دي لوثربورج Philip Loutherbourg وفوسيلي Fuseli وجون مارتن John Martin.

ومن أفضل تلك اللوحات لوحة توماس جونز تلميذ ريتشارد ويلسون Richard Wilson.[1] عُرضت هذه اللوحة في عام 1774 وكانت تُظهر آخر شعراء الملاحم الأحياء ممسكاً بآلة القيثار الخاصة به أثناء هروبه من القوات الزاحفة التي اقتربت من محرابه، وهو نوع من ساحات ستونهينج المصغر، والشمس في طريقها للغروب خلف منحدرات سنودون، وتهب ريح عنيفة من شرق إنجلترا. كان المفترض أن يتكرر هذا المشهد الدرامي لمواجهة الشاعر لقوة الدولة، وبعدها بوقت قصير أصبح هذا المشهد موضوعاً للقصائد والمقالات في مهرجانات الإيستدفود. وأُعِيدت روايته في كثير من الكتب الإنجليزية والويلزية، ووجد طريقه إلى القصيدة المجرية الشهيرة The Welsh Bards لكاتبها جانوس أراني Janos Arany التي صورت إدوارد الأول كإمبراطور متوحش من آل هابسبرج يقتحم البلقان.

ولسنا في حاجة إلى القول بأن القصة كلها خرافة أو أسطورة. وفي أحسن الأحوال قد يقول أحدهم إن من المبالغات الفادحة أن نقول إن الملوك الإنجليز في العصور الوسطى أصدروا ـ من وقت لآخر ـ

---

(1) «The Bard of Thomas Gray» لـ McCarthy ومقدمة Ralph Edward لفهرس معرض أعمال توماس جونز: Thomas Jones (لندن، 1970).

الرخص لشعراء الملاحم في ويلز، وسعوا إلى السيطرة عليهم لتحاشي النزاعات التي قد تفجرها نبوءاتهم. ومن الأبطال الجدد الخارقين مادوك Madoc ابن الأمير أوين جوينيد Owain Gwynedd الذي نالت النزاعات في وطنه (شمال ويلز) من عزيمته، وترك على سفينته جويننان جورن في البحار الغربية المجهولة في عام 1170 تقريباً، واكتشف أمريكا، ثم عاد إلى ويلز وجمع بعض رفقائه، وأبحر مرة أخرى معهم، ولم يعد بعد ذلك أبداً. وتذهب بعض الافتراضات إلى أن أبناء البطل مادوك تزوجوا بالهنود الحمر، وعاشوا في الغرب المتوحش(1). ولا يعود أصل الأسطورة إلى القرن الثامن عشر، لكن تيودور كان أول من استخدمها لتقويض مطالبات الأسبان بحكم أمريكا الشمالية. وظلت الأسطورة معروفة، لكنها نائمة لمدة تقارب المئتي عام في ويلز، ثم عادت إلى الحياة في سبعينيات القرن السابع عشر عندما اشتعل اهتمام أهل ويلز بأمريكا بسبب الثورة الأمريكية. ولم يكن اهتمامهم نابعاً من الثورة في حد ذاتها، وإنما من حركة قوية لهجرة الويلزيين إلى أمريكا لينشئوا مستعمرة تتحدث الويلزية في الجمهورية الجديدة.

ولم تجتذب أسطورة مادوك خيال العامة إلا في عام 1790 عندما نشر الدكتور جون ويليامز Jhon Williams ـ القس والمؤرخ اللندني وأمين مكتبة دكتور ويليامز ـ نسخة من قصة مادوك، وكان الويلزيون في لندن متلهفين لقراءتها. وزور أيولو مورجانوج الذي كان في لندن آنذاك كل أنواع الوثائق ليثبت أن نسل مادوك أحياء، وأنهم يتحدثون الويلزية في مكان ما من الغرب الأوسط، ولذلك اضطر الدكتور ويليامز إلى إصدار جزء ثان. وأسس ويليام أوين (بوغا) جمعية «مادوجية» لتنظيم رحلة استكشافية، وعرض أيولو أن يترأس تلك الرحلة، لكنه خجل عندما قدّم شاب جاد يدعى جون إيفانز (وون فاور) John Evans of Waun Fawr نفسه وأعلن استعداده للذهاب.

واختلق أيولو الأعذار، ومكث في بيته، لكن جون إيفانز غادر إلى أمريكا ليصل أخيراً إلى الغرب المتوحش، وهناك تحول إلى مستكشف تحت إمرة ملك أسبانيا، ووجد طريقه في النهاية من خلال سلسلة من المغامرات المثيرة إلى أراضي الهنود المندانيين الذين اعتقد أنهم مادوجيّون، لكنه وجد أنهم لا يتحدثون الويلزية. وتوفي بعد مروره بمغامرات أخرى في قصر الحاكم الأسباني بنيو أورليانز في عام 1799، وأصبحت خريطة رحلته إلى المندانيين أساساً لعمليات الاستكشاف التي قام بها ميريويذر لويس Meriwether Lewis وكلارك Clark، ولم تفت حقيقة عدم وجود هنود ويلزيين في إيمان أيولو مورجانوج أو أصدقائه الويلزيين في لندن. وأقنع أيولو بالفعل روبرت سواثي Robert Southey أن يكتب قصيدة بحجم كتاب اسمها مادوك.

وتسببت الحركة المادوجية في بدء هجرة ويلزية ملحوظة إلى أمريكا، وكان أحد زعمائها الكبار الصحفي

---

(1) John Evans and the Legend of Madoc لـ David Williams (كارديف، 1963)

الويلزي الراديكالي مورجان جون ريس Morgan John Rhys الذي كان يعمل في السابق في باريس في محاولة لبيع الأناجيل البروتستانتية هناك لتحويل الثوار الفرنسيين إلى إنجيليين. ودرس جوين أ ويليامز Gwyn A. Williams عمل مورجان جون ريس والحركة المادوجية، وأكد أن حمى مادوك كانت جزءاً من أزمة التجديد في معظم المجتمع الويلزي في هذه الفترة، وأن حلم إعادة اكتشاف الهنود الويلزيين المفقودين كانت تشبه في معظم جوانبها الرغبة في إعادة خلق الدرودية أو اللغة البطريركية[1].

لقد كان حلماً بمجتمع أكثر نقاء وحرية، وكان هناك أشياء تجمع بين هذا الحلم وبين أساطير السكسونز المولودين أحراراً وعبودية النورمان بين العمال الإنجليز المعاصرين. ويتحمل أيولو مورجانوج مسؤولية تحويل كثير من الشخصيات الغامضة إلى أبطال قوميين، وسيكفي هنا مثال واحد، ففي ثمانينيات القرن السابع عشر كان أيولو في المستنقع بين كارديف ونيوبورت، وهو المكان الذي شهد اتصاله بإيفان إيفانز الذي كان وقتها مخموراً ورثَّ الهيئة، وكان راعي أبرشية في باسليج، ثم زار الاثنان أطلال قاعة إيفور هيل Ifor Hael المعروف بإيفور الكريم Ivor the Generous التي تعود إلى القرن الرابع عشر.

ويذكر التراث بطريقة غامضة ومتشككة أن إيفور هيل كان راعياً لدافيد بن جويليم Dafydd ap Gwilym شاعر القرن الرابع عشر العظيم. وكتب إيفانز قصيدة رومانسية رائعة عن الأطلال المغطاة باللبلاب، وقام أيولو بأهم عملية تزوير له، وهي محاكاة قصائد الحب لدافيد بن جويليم التي احتوت على إشارات دقيقة قليلة إلى جلامورجان وإيفور هيل.

وقام أيولو في أعماله اللاحقة بالكثير ليختلق حكاية أن إيفور هو أعظم راع للأدب الويلزي[2]. وأصبح إيفور اسماً مشهوراً في ويلز ورمزاً للكرم، وقد اشتقت جمعيات مساعدة العمال التي يغلب عليها الويلزيون Order of Ivorites اسمها من اسمه، وسميت الخانات التي يتلاقى فيها النزلاء بـ Ivor Arms، وكثير منها ما زال باقياً إلى الآن. وفي عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر كان هناك كثير من صناع الأساطير في ويلز إلى جانب أيولو، وكان من هذه الشخصيات التي كتبت كتابات تاريخية شهيرة عن متحدثي اللغة الويلزية عامل طباعة من كيرنارفون اسمه ويليام أوين، الشهير باسم «Sefnyn»، الذي كان معروفاً أيضاً بـ «البابا» لانتماءاته الرومانية الكاثوليكية. وكتب هذا العامل عن جليندور، وإدوارد الأول، وشعراء الملاحم الويلزيين، وخيانة السكاكين الطويلة، وغيرها من الأحداث الدرامية الكثيرة في التاريخ الويلزي. ومن

---

(1) John Evans›s Mission to the Madogways 1792 - 1799, Gwyn A. Williams

مجلة مجلس الدراسات الكلتية العدد السابع والعشرين (1978) صفحة 569 - 601.

ولمزيد من المعلومات عن مورجان جون ريس والهجرة انظر «Morgan John Rhees and his Beula» لـ Gwyn A. Williams في الجزء الثالث من Welsh History Review (1967) صفحة 441 - 472، وكتابي Gwyn A. Williams الجديدين Madoc: The Making of a Myth and In Search of Beluah Land (London 1980)

(2) Welsh Minsterelsy, T. J. Llewelyn Pritchard, The Adventures and Vagaries of Twm Sion Catty

الشخصيات المشابهة له التي كتبت باللغة الإنجليزية ت ج لويلين بريتشارد Llewelyn Pritchard وهو ممثل وصحفي مهتم بإيجاد وهم الهوية الويلزية للأرستقراطيين والطبقات الوسطى التي لم تعد تتحدث الويلزية، ومهتم أيضاً بسوق السياحة.

وهو لم ينشئ بطلاً ويلزيّاً غريباً آخر، لكنه كان المتسبب الأول في خلقه لهذا البطل هو توم سيون كاتي Twm Sion Catti الذي كتب عنه رواية في عام 1828. وكان توم سيون كاتي الحقيقي هو توماس جونز القاضي وعالم الأنساب المحترم من فاونتين جيت Fountain Gate قرب تريجارون Tregaron في مقاطعة كارديجانشاير الويلزية في أواخر القرن السادس عشر، لكن مع مرور السنين ظهرت حكايات محلية متنوعة مزجت بينه وبين هجامين وقطاع طرق غامضين آخرين في المنطقة. وحوّل بريتشارد هذه الشخصية الغامضة إلى نكات وطرائف Till Eulenspiegel، وإلى شخصية على طراز روبن هود تسعى لتحقيق العدل للشعب، فتسرق الأغنياء لتدفع للفقراء. واشتهر عمل بريتشارد، وترجم إلى الويلزية، وسرعان ما بدأ الويلزيون في تصديق هذه الخرافات. وفي القرن الحالي يبدو كما لو كان قد خرج من إطار الأسطورة الشعبية الأصلية؛ إذ لا تظهر أي دلائل على تراجع شعبيته بوصفه بطلاً أو شخصية رئيسية. وهذا مثال ممتاز على الكيفية التي يحل بها أبطال الروايات محل التراث الواهن المضمحل المتمثل في قص القصص حول المدفأة.

أرواح المكان ـ المشهد الطبيعي والخرافة:

كان بريتشارد في الواقع جزءاً من حركة واسعة حاولت إفهام الويلزيين مدى وجوب التعلق بالمشهد الطبيعي الويلزي، ولتوضيح هذا الأمر بالنسبة لعامة الشعب أسبغت الحركة على كل عصا وكل حجر أهمية إنسانية وتاريخية[1]. وكانت إحدى قصائد بريتشارد The Land beneath the Sea عن كانتري آر جوايلود Cantre'r Gwaelod أو اللولاند هاندرد التي تقع تحت خليج كارديجان Cardigan Bay، وهي عبارة عن ليونيز ويلزية غرقت في أوائل العصور المظلمة من خلال إهمال خدم الملك الثمل المنحل سيثنين Seithennyn. وربطت الأساطير القديمة بين قصة اللولاند هاندرد وبين ملحمة الشاعر والمتنبئ تاليسين.

وتسبب كتاب مثل بريتشارد في شهرة هذه الأسطورة الشعبية في كل أنحاء ويلز، حتى إنه جرى تعديل على أغنية «أجراس أبيردوفي» لإثبات أنها كانت موسيقى الكاتدرائية الغارقة تعزفها أجراس أبراجها الغارقة قبالة سواحل أبيردوفي رغم أن الأغنية في الواقع أغنية حديثة غناها ديبدن Dibdin.

(1) Sunken Cities لـ F.J. North (كارديف، 1957) صفحة 147 وما بعدها

وكانت القصة مفيدة جداً يمكن تحويلها إلى دعاية ضد إدمان الخمر أو ضد الملوك عديمي المسؤولية. وعلم توماس لوف بيكوك Thomas Love Peacock بمجهودات ويليام مادوكس William Maddox لاستعادة مساحات كبيرة من الأرض التي أغرقها البحر بالقرب من مدينته بورتمادوك Portmadoc. وفي روايته Headlong Hall كتب ساخراً من ملاك الأراضي الويلزيين ومن زوارهم الإنجليز لإضفائهم الصبغة الرومانسية على المشهد الطبيعي الويلزي، ولمخططاتهم لـ «التحسين» وفي روايته اللاحقة The Misfortunes of Elphin كتب أكثر المقطوعات النثرية حماساً لأسطورة تاليسين وتدمير اللولاند هاندرد.

وبلا خجل جرى ابتداع بعض أساطير المشهد الطبيعي من أجل السياح، وأفضل مثال على تلك الأساطير أسطورة قبر جيليرت Gelert في بيدجيليرت Beddgelert بكيرنارفونشاير. وكان هذا الضريح أحد المزارات التي يتردد عليها السياح بكثرة في أواخر القرن الثامن عشر. وفي فترة ما بين عامي 1784 و1794 اخترع مدير فندق Royal Goat ببيدجيليرت بجنوب ويلز أسطورة تقول: إن القرية أخذت اسمها من شاهد قبر ـ بناه خلسة مدير الفندق النشط ـ وضعه الأمير لويلين العظيم في ذكرى قتله كلبه المفضل جيليرت ظلماً، وخرج الأمير للصيد تاركاً جيليرت ليحرس وريثه، وعند عودته وجد جيليرت مضرجاً في دمائه، ووجد أن طفله قد اختفى. وبعد أن قتل الأمير الكلب عثر على طفله في ركن مظلم، واتضح أن جيليرت قتل ذئباً هاجم المهد الملكي، وكان شاهد القبر علامة على ندمه[1].

ونالت الأسطورة من قلوب السائحين المحبين للحيوانات الأليفة. وكتب الشاعر المحترم دبليو سبينسر W. Spencer قصيدته الشهيرة عن الحادث، ووضعها جوزيف هايدن Joseph Haydn على لحن Eryri Wen، وخلال سنوات قليلة عادت القصة بنسخها الويلزية إلى سكان مناطق سنودونيا (Snowdonia) الذين لم يتحدثوا سوى اللغة الويلزية. والقصة كلها بالطبع محض خرافة، أو إذا شئنا الدقة نقول إنها اقتباس ذكي لحكاية تراثية عالمية شهيرة، ومثال جيد على النوع المعقد من اختلاق الأساطير الذي استمر في آلاف الأماكن، وساعد تدريجيّاً على جعل الويلزيين يقدرون المشهد الطبيعي الوعر الذي اضطرتهم الظروف إلى استخدامه لكسب أرزاقهم اليومية. وبنهاية القرن الثامن عشر اعتبر السائحون ويلز دولة جميلة جدّاً من حيث المناظر الطبيعية. وفي العقود الوسطى للقرن التاسع عشر أصبح أهل ويلز يكنون كل الإعجاب والتقدير للمناظر الطبيعية الساحرة في بلادهم. وفيما يلي ترجمة للمقطوعة الثانية من نشيدهم الوطني:

يـا ويـلـز يـا جـنـة الـشـعـراء بـجـبـال تـلـيـدة

---

(1) Bedd Gelert, its Facts, Fairies and Folklore لـ D. E. Jenkins (بورتمادوك، 1899) صفحة 56 - 73.

كـــل أجـــرافـــك ووديـــانـــك في عـــيـــوني جميلة

في أذني الـــوطـــنـــيـــة صـــوت ســـاحـــر

لأنهـــار وغـــدران بـــلادي الجـــمـــيـــلـــة

هذه المشاعر كان من المستحيل أن تتطرق إليها القلوب في القرن الثامن عشر. وليس لدينا سوى القليل من الكتابات التي تصف المنظر الطبيعي آنذاك، وما تبقى لدينا ـ كشعر دافيد توماس في عام 1750 تقريباً عن مقاطعة في ويلز ـ يتحدث عن النشاط الإنساني والمحصول والمهارات، لكنه لا يفاخر أبداً بجمال الأرض[1]. واعتقد الوطنيون المحيطون بالأخوة موريس أن الجبال لها منظر بشع وموحش وعدائي، وإذا كان هناك وصف لها فهو أنها عقوبة أنزلها الله على الويلزيين بسبب ذنوب قديمة. وكان تعلم الويلزيين من جموع السياح الإنجليز الذين جاؤوا معجبين بالمنظر الطبيعي البري بطيئاً جدّاً، ويقول القس ويليام بينجلي: إنهم كانوا يسألونه هل لديه في بلاده صخور وشلالات؟

وفي أوائل القرن التاسع عشر أعيد طبع كتاب ويليام جامبولد في النحو ـ الذي كان ألفه سنة 1727 ـ أكثر من مرة، وأخذت طبعة عام 1833 في حسبانها احتياجات السياح في «التلال الرومانسية بالإمارة» عن طريق إطالة بعض العبارات المفيدة مثل «ألا يوجد شلال في هذه الضاحية؟» و«أنا مشتاق لرؤية الدير. سأستقل الحنطور إلى هناك». وفتحت منحوتات المناظر الطبيعية الويلزية التي بيعت بالأسواق شهية السياح. وشكا جون بينج John Byng ـ عندما كان في كروجين ـ لأنه رأى أن على الناحتين بيع خرائط للبلاد تساعد في الوصول إلى مكان الصورة.

لكن نمط الرؤية الويلزية لم ينبع في الأساس من سائح ـ بل من رجل ويلزي اسمه ريتشارد ويلسون. وكان ريتشارد ويلسون (1714 ـ 1782) قريباً من توماس بينانت. وتوصل ريتشارد ـ رغم إنجازه معظم عمله في إنجلترا وإيطاليا ـ إلى اكتشاف مستقل وأصيل للمنظر الطبيعي الويلزي في خمسينيات وستينيات القرن السابع عشر. وقبل هذا التوقيت كان المشهد الويلزي عبارة عن سجل طوبوغرافي محض.[2]

وأجبر المشهد الويلزي ويلسون ـ ابن بينيجوز Penegoes بالقرب من ماتشينليث Machynlleth ـ على تبني أسلوبين غير مشهورين؛ أحدها أسلوب الهواء المفتوح الذي تبدو فيه الطبيعة مهيمنة على الجنس

---

(1) أشعار دافيد توماس طبعها S. Williams في أبيرستويث في 1816، لكنني اعتمدت على نسخة مطبوعة في Trysorfa'r Plant كنز الأطفال لعامي 1893 - 1894

(2) ‹Notes On Paul Sandby and his Predecessors in Wales›, Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion (1961), Iolo A. Williams, ‹The Romantic Traveller; in Wales›, Amgueddfa A.D. Fraser Jenkins, «The Discovery of Welsh Landscape», D. Moore»Wales in the Eighteenth Century»

البشري، والآخر أسلوب أكثر رومانسية تتحول فيه التلال أو أطلال القلاع الويلزية إلى شيء كبير مهيب. ولم يستطع ويلسون ترويج مناظره الطبيعية للجماهير العصرية، ومات وهو يقف على حافة الفشل بالقرب من مولد Mold في عام 1782. بعدها بوقت قصير خضعت مناظره إلى عمليات محاكاة وإعادة إنتاج على يد الآلاف. وعندما زار كورنيليوس فارلي Cornelius Varley قادر إدريس في عام 1803 كتب بالفعل عن Llyn y Cau «بركة ويلسون» أنها كانت لتصبح مشهورة لو اشتهرت لوحة ويلسون التي رسمها فيها.

وبالطبع حدث التحول في المعتقد الشعبي تجاه تذوق المنظر الطبيعي الجبلي في أنحاء أوروبا، لكنه أثر تأثيراً خاصاً على شعوب الجبال الصغيرة مثل الويلزيين والسويسريين. وصار الويلزيون ينظرون إلى تلالهم لا على أنها عقوبة من الله الذي أخرجهم من سهول إنجلترا الخصيبة، وإنما كمعقل وحصن للأمة. وسرعان ما أصبحت عبارة «أرض الجبال» (Gwlad y Bryniau) أكليشيه ويلزي جرى على ألسنة الجميع حتى سكان السهول. وأصبحت تلك الصورة ملاصقة لويلز حتى عندما اخترقت تحسينات طريق تلفورد Telford وغيره مناطق سنودونيا الثرية بالطبيعة البرية، وعندما أصبح بمقدور سياح مثل ويليام وردزورث William Wordsworth تسلق قمة جبل «سنودون» Snowdon دون عناء، وعندما تدفق السكان الأصليون من المستنقعات والتلال إلى الوديان والمناطق الصناعية. ومع تحول ويلز إلى بلد صناعي رويداً رويداً علقت بأذهان أهله صورة الرجل الويلزي كرجل تلال قوي الشكيمة حر كهواء الجبال.

نُبل الثقافة:

كانت ويلز السعيدة بطقوسها وعاداتها النابضة بالحياة تحتضر، بل إنها ماتت فعلاً، لكن في هذه الفترة ظهرت مجموعة موسعة من الإمارات الوطنية التي لم تعد الحياة إلى رونقها فحسب، وإنما ساعدت أيضاً شعب الوديان المنفصلة أو الطوائف الدينية على اعتبار أنفسهم جزءاً من الأمة.

وظهرت هذه الإمارات كثيراً بين الويلزيين في الخارج في لندن أو أمريكا أو في المستعمرات لكنها لم تكن دائمة. وظهرت هذه الأمارات القومية لأول مرة في مراسم مطولة لعيد القديس دافيد أقامها الويلزيون في لندن بعد عام 1714[1]. وسار الويلزيون في موكب عبر لندن باتجاه الكنيسة مرتدين الكراث على قبعاتهم، ويستمعون إلى خطب باللغة الويلزية، ثم اجتمعوا من أجل وليمة ضخمة أعدت لمئات من الضيوف، وشربوا كثيراً من أنخاب الولاء لويلز ولأسرتها الحاكمة، وجمعوا التبرعات للأعمال الخيرية بويلز، ثم تفرقوا لإقامة حفلات خاصة.

---

(1) وصف وليمة جمعية البريطانيين القدماء في 1728 لريتشارد موريس في الجزء الأول من كتاب Morris Letters لـ Davies صفحة 3.

وفي القرن الثامن عشر لم يكن زي الكراث أكثر الرموز شيوعاً في ويلز، وإنما ريشات النعام الثلاث الخاصة بأمراء ويلز اللاتي تعود في الأصل إلى أوستيرفانت Ostervant في هينولت Hainault، وقد أخذها الأمير الأسود لأن أمه كانت الملكة فيليبا ملكة هينولت.Philippa of Hainault وتعد هذه الريشات النموذج الأمثل لاستعارة الريش. وعرضهم الويلزيون في لندن في مراسم البريطانيين القدماء، ليظهروا للهنوفريين أن أهل ويلز مخلصون بعكس الأسكتلنديين والأيرلنديين الخطرين. وتبنى أهل ويلز الريشات والشعار في عام 1751 كزينة وضعوها على أذرعهم، وصارت الريشات رمزاً وشعاراً لويلز. وما زالت تلك الريشات حتى يومنا رمزاً مشهوراً، والعلامة المميزة لاتحاد الرجبي الويلزي[1].

ولم يكن التنين الأحمر المعروف حالياً يُستخدم على الإطلاق. وقد كان التنين الأحمر رمزاً ويلزيّاً في العصور الوسطى، وقد انتشر على نطاق واسع بين عامي 1485 و1603 على يد أسرة تيودور كجزء من أسلحتهم. وكان التنين يرمز على الأرجح إلى انحدارهم من آخر ملوك ويلز كادوالدر المبارك، ويجسد مطالبتهم بالسيادة على كل بريطانيا. ولم يكن التنين رمزاً وطنياً بقدر ما كان رمزاً إدارياً لمجلس ويلز، لكنه عاد للظهور كشارة ملكية لويلز في عام 1807، واستخدم بعدها بكثرة في رايات وشارات مهرجانات الإيستدفود والنوادي والجمعيات الويلزية في بدايات القرن التاسع عشر. ولم يحل محل الريشات الثلاث في مكانتهن لدى الويلزيين إلا في القرن العشرين؛ إذ اعتبرت الريشات والشعار الملحق بها مهذبة أكثر من اللازم بالنسبة للراديكاليين والليبراليين والاشتراكيين.

وظل الويلزيون يستخدمون الكراث لعدة قرون كعلامة مميزة لهم، حيث ارتبط اللونان الأخضر والأبيض بأمراء ويلز، واستُخدم الكراث كزي عسكري بدائي في القرن الرابع عشر. وتخيل شكسبير الملك هنري الخامس وفلولين Fluellen، يرتديان هذا الزي في عيد القديس دافيد في تكريم بارز لويلز. وارتدى الناس في إنجلترا أيضاً ملابس من الكراث، وارتدته العائلة الملكية في لندن في أواخر القرن الثامن عشر. وقد يكون الكراث إحدى الوسائل البارعة التي كانت تأمل من خلالها الكنيسة الأنجليكانية في إقحام نفسها إلى ذاكرة الكنيسة البريطانية الأولى. وارتدى أهل ويلز الكراث كثيراً خارج ويلز عن عمد، ورغم أنه لا يمكن أن يعد تراثاً مختلقاً فقد أصبح جزءاً شائعاً من الديكور الرمزي الموسع الذي اكتست به سرادقات مهرجان الإيستدفود وقاعات الحفلات الموسيقية الوطنية في بدايات القرن التاسع عشر.

وجاء استبدال النرجس البري بالكراث كرمز وطني في عام 1907 وكان مبنياً على سوء فهم للكلمة الويلزية المقابلة لكلمة «bulb». وراقت الرقة الأنثوية التي يمثلها نبات النرجس البري للويد جورج

---

(1) المعالجة الوحيدة لهذا الموضوع كانت في كتاب The Princes and Principality of Wales (كارديف، 1969) لـ Francis Jones خصوصاً صفحة 86 - 87 و158 - 204. Yr Eisteddfod لإدواردز يوضح زينة الميداليات والسرادقات.

Lloyd George الذي استخدمها وفضلها على الكراث في مراسم التنصيب على المسرح في كيرنارفون في 1911، وفي مثله من الأشياء مثل أدبيات الحكومة في هذه الفترة. ومن رموز ويلز التي كانت تستخدم بكثرة في القرن الثامن عشر رمز الكاهن الدرودي، وخصوصاً الكاهن الدرودي الأكبر مرتديّاً العباءة ومغطياً رأسه بالقلنسوة مع منجله وغصن الدبق الذهبي.

كان الكاهن الأكبر مسانداً للسلاح الويلزي مع القديس دافيد في عام 1751، وزاد استخدامه كعنوان للجمعيات والنوادي والخانات، وظهر على صفحات عناوين الكتب التي تتحدث عن ويلز، وإلى جانب ذلك نجد ضريحاً ـ كان يفترض أنه مذبح درودي ـ يستخدم لمصاحبته كصورة أو ملحق. واختارت مجلة The Cambrian Register المتخصصة في التاريخ والأدب الويلزي الضريح لتزيين صفحتها الأولى في عام 1795، وفعل هذا ويليام أوين (بوغا) في عدد من كتبه. بعد ذلك بقليل أصبح الكاهن الدرودي رمزاً لتجمعات جمعيات إعانة العمال، وكان السير في طريق الانشقاق على الكنيسة ـ على الأرجح ـ هو سبب إبعاد القس الوثني من الرموز القومية الويلزية، رغم استمراره لفترة طويلة ـ مع عقود من أوراق البلوط والدبق ـ كعنصر مزين لأكاليل، ومقاعد وأوسمة مهرجان الإيستدفود.

وأصبح استخدام الهارب ـ وخصوصاً القيثار الثلاثي ـ رمزاً لويلز، وفي بعض الأحيان كان القيثار الثلاثي يزين برموز وطنية كأوراق الكراث المتشابكة حول قدم القيثار والريشات الأميرية على قمته. وكانت آلات القيثار تستخدم في الرايات والكتب واللفائف والأوسمة، وغالباً مع شعارات مناسبة باللغة الويلزية مثل «ويلز أرض الهارب» و«لغة الروح فوق أوتاره» وغيرها. واقتبس البعض شكل المعزاة الجبلية الويلزية. واستخدم بينانت راعيَ الغنم ومزماره وأغنامه في واجهة كتاب الجولات، وتبنت الليدي لانوفر معزاة برية لتكون إحدى رموز الدعم لها، وبعض الأفواج الويلزية تبنت المعزاة لتكون تميمة الفوج.

وعلى غير العادة جسدت المعزاة أيضاً صورة كاريكاتيرية رمزية مفيدة لويلز في القصائد الهجائية ورسوم الكاريكاتير، وكان مهرجان الإيستدفود الإقليمي والقومي في هذه الفترة هو المناسبة التي يجري فيها عرض صاخب للعلامات المميزة، وكانت الرموز الوطنية التي ذكرناها كلها تمزج مع الشارات الخاصة لتجمع شعراء الملاحم. وأنتجت آلاف التيجان والكراسي الخاصة بالمهرجان، وظهرت الحاجة إلى لغة تزيين لهذه الأشياء؛ ولأن أيولو مورجانوج بنّاء جيد ورحالة وفنان هاوٍ فقد كان منتجاً وافر الإنتاج للرموز، وأشهر تلك الرموز كان «لافتة الباطنية» nod cyrfrin ذات القضبان الثلاثة، وكل قضيب منها يمثل الماضي والحاضر والمستقبل، ويجسد اسم الله في اللاهوت الدرودي الذي لا يزال مستخدماً كأروع الصور الكتابية ideogram لمهرجانات الإيستدفود القومية.

ولم تصل طقوس وشعائر مهرجانات الإيستدفود إلى ذروتها حتى أواخر القرن التاسع عشر عندما

صممت ملابس وأزياء متخمة بكل الرموز التي ذكرناها سلفاً من أجل تجمع شعراء الملاحم الذي أقامه السير هيربرت فون هيركومر Sir Hurbert von Herkomer والسير جوسكومب جون Sir Goscombe John. وأسهمت المراسم والرموز والعلامات المميزة الجديدة في مساعدة الويلزيين على رسم صورة لبلادهم، وكان لتلك الأشياء أهمية استثنائية في مجتمع وطني لا يتمتع بصفة دولة سياسية، فكانت تلك الأشياء بديلاً عن العادات والطقوس المفقودة الخاصة بالمجتمع القديم من مهرجانات رعوية، وليالي مرحة، وأعياد تقويمية.

نقطة تحول: «خيانة الكتب الزرقاء»:

في عام 1847 أرسلت اللجنة الملكية لتقصي حالة التعليم في ويلز إلى الحكومة تقريراً بالنتائج التي توصلت إليها في كتبها الزرقاء، وكان التحقيق بدأ لأسباب عديدة، وهي الاهتمام بزيادة نفوذ المنشقين عن الكنيسة على العامة، وعدم توفير التعليم في ويلز، وزيادة القلاقل حول العقود القليلة السابقة التي بلغت أوجها في ثورة ميرتير Merthyr Rising في عام 1831، وثورات الدستوريين في عام 1839، وأحداث شغب ريبيكا من عام 1839 إلى عام 1843.

وذكر أعضاء اللجنة الذين كان جميعهم من الإنجليز في تقريرهم كثيراً من الأمور في ويلز إلى جانب التعليم، مرجعين تخلف الناس ـ وخاصة النساء ـ وانعدام أخلاقهم إلى نفوذ المعارضة واللغة الويلزية. وسميت عاصفة الاحتجاج التي أدت في ويلز إلى ما اعتبره الكثيرون تشهيراً فادحاً بالبلاد بناء على الأدلة المنحازة التي أعطتها قلة غير ممثلة للشعب من الويلزيين لأعضاء اللجنة الإنجليز، وقد سميت هذه العاصفة بـ «خيانة الكتب الزرقاء» (Bard y Llyfrau Gleision).

وشكلت هذه العبارة تلاعباً تاريخياً بالألفاظ مع عبارة «خيانة السكاكين الطويلة» التي ظلت الموضوع المفضل لعلماء الأساطير الرومانسيين. وكان قائد الويلزيين (أو البريطانيين) في أواخر القرن الخامس عشر فورتيجيرن Vortigern هو الذي من دعا السكسونيين تحت إمرة القائدين هنجست Hengist وهورسا Horsa إلى بريطانيا ليعيناه على أعدائه. ودعا السكسونيون فورتيجيرن إلى مأدبة وقع فيها ـ حسبما قالت القصة ـ في غرام ابنة القائد هنجست، وكان اسمها أليس رونوين Alys RHonwen (أو روينا Rowena) وطلبها للزواج. وفي مأدبة أخرى ـ في وقت لاحق ـ انقضّ السكسونيون ـ بناء على إشارة خاصة ـ على قادة الويلزيين المخمورين الملتفين حول المائدة، وذبحوهم بسكاكينهم الطويلة، وأجبروا فورتيجيرن على تسليم قطعة كبيرة من إنجلترا إليهم.

وعرف الويلزيون في القرون الماضية تلك القصة الخيالية التي تسمى حكاية حواء القديس بارثولوميو

الويلزي، ونُقلت القصة إلى القرن السابع عشر على يد المغني الشعبي ماتيو أوين Matthew Owen على أنها عقوبة للآثام يجب قبولها في ذلة واستكانة. وفي القرن الثامن عشر رأى علماء الأساطير الأهمية الدرامية لهذه القصة التي شرحها فنانون من الحقبة الرومانسية مثل هنري فوسيلي Henry Fuseli وأنجيليكا كوفمان Angelica Kauffmann في أوائل القرن السابع عشر. لكن بعد عام 1847 تحولت القصَة إلى شكل من أشكال الدعاية السياسية لحث الويلزيين على التحرك[1]. وكانت الخطوة التي جرى اتخاذها نتيجة للصخب الدائر حول الكتب الزرقاء متناقضة ومتضاربة؛ فمن ناحية زادت من النزعة القومية ورهاب الإنجليز لدى الويلزيين إلى درجة أكبر مما كانت عليه من قبل، ومن الناحية الأخرى جعلت الويلزيين مهتمين بالرد على الانتقادات الموجهة إليهم من قبل أعضاء اللجنة، وذلك بتحولهم إلى صورة أشبه بصورة الإنجليز من خلال تحويل أنفسهم إلى بريطانيين عمليين وعنيدين ومحبين للتجارة، ومتحدثين للغة الإنجليزية.

وتسبب الصخب أيضاً في نشأة تحالفات وانقسامات جديدة في المجتمع الويلزي، وظلت النهضة التاريخية في القرن الثامن التي ناقشنا الجانب الأسطوري منها منعزلة عن القوى الكبرى من جدل ديني وإصلاح سياسي وثورة صناعية. وكان الأثريون والعلماء الكبار معادين بوجه عام للقوة الهائلة لتيار المنهجية التي لم يقتصر تأثيرها على تدمير أسلوب الحياة القديم البهيج، وإنما تخطى ذلك ليملأ أي فراغ بشكل أكثر فاعلية، فعلى سبيل المثال كتب أيولو مورجانوج إلى راعيه أوين مايفير في عام 1799 أن جوينيديجيون (Gwyneddigion) وغيره من الوطنيين الويلزيين يتعرضون لافتراءات بوصفهم بالبانيتس (Painites) الجمعية المنهجية ببالا على يد أحد أعداء أيولو كان يسميه دائماً جينشوب جونز (Ginshop Jones). وكان جينشوب جونز سباح الإنقاذ لجورج الثالث George III الذي ترك عمله ليصبح مالكاً لفندق وزعيماً منهاجياً. وشكا أيولو من ذلك قائلاً «أصبح شمال ويلز مثل جنوبها من حيث اتباعه للمذهب المنهاجي، وأصبح جنوب ويلز كالجحيم»[2].

وكتب القس المعمداني ومنظم المدارس ويليام روبرتس William Robets الشهير بـ «Nefydd» مجموعة من المقالات في عام 1852 بعنوان Crefydd yr Oesoedd Tywyll أو «الدين في العصور المظلمة»، قارن فيها بين ثقافة ويلز الشعبية شبه الوثنية والثقافة الويلزية الجديدة المحترمة في عصره، ويقصد بها ثقافة مهرجان الإيستدفود والمجتمع الأدبي ومنتدى المناظرات والمجلات، ولاحظ أنه حتى وقت قريب منعت روح جينيف القاسية المنهاجيين من الاستمتاع بهذه الثقافة المتفتحة. وبدأ الحارس

(1) A History of Modern Wales لـ David Williams (لندن، 1950) صفحة 246 - 248 حول الانشقاق عن الكنيسة وصفحة 269 - 285 حول نمو الوعي القومي وهو كتاب ممتاز بالنسبة لأربعينيات القرن الثامن عشر.
(2) كتاب رسائل المؤلفين «Llythyrau Llenorion» لـ G. J. Williams, Y Llenor العدد السادس (1927) صفحة 39.

القديم للمنهاجيين يحتضر سريعاً في أربعينيات القرن الثامن عشر، إذ صار بمقدور الشاب أن يرى إلى أي مدى تغيرت الثقافة الويلزية، وإلى أي مدى دفعهم جدل الكتب الزرقاء أخيراً إلى أحضان غيرهم من المنشقين والوطنيين الويلزيين؛ لأن أعضاء اللجنة وضعوهم جميعاً في سلة واحدة، فهاجموا المنهاجيين والمنشقين واللغة الويلزية كلاً في آن واحد.

وللأسف كان معنى تقارب الفجوة بين الوطنيين الويلزيين والمنشقين والمنهاجيين اتساع الفجوة بين الوطنيين والأنجليكان الذين هيمنوا ـ بطرق مختلفة ـ على النهضة الثقافية منذ القرن الثامن عشر، وكانوا أبرز المروجين لها بين عامي 1815 و1847. ولقيت الموجة الجديدة من الاهتمام بالأشياء الويلزية بعد عام 1815 تشجيعاً كبيراً من حركة تُسمى «قدماء القساوسة الأدباء». وضمت هذه الحركة كثيراً من العلمانيين رجالاً ونساء[1]. وكان أعضاء الحركة رجعيين إلى حد ما فيما يتعلق بالسياسة، يعشقون العودة إلى ويلز القرن الثامن عشر الهادئة والأقل اضطراباً، وأملوا في الحفاظ على ما بقي من ويلز البهيجة. ومن خلال السيطرة على الأدب والتاريخ حداهم الأمل في منع أي زحف آخر من المنهاجيين أو المنشقين على الحياة الويلزية.

وكان من بينهم المؤرخة أنغراد لويد Angharad Llwyd ابنة المؤرخ السير جون لويد؛ والليدي لانوفر؛ والليدي تشارلوت جيست Lady Charlotte Guest محققة الكتاب الشهير عن حكايات العصور الوسطى الويلزية الذي أسمته The Mabinogion (وصدر في سنة 1849)؛ وجون جونز قائد كورال كنيسة المسيح بأكسفورد؛ وجامعة الأغاني الشعبية ماريا جين ويليامز Maria Jane Williams؛ وتوماس برايس القس والمؤرخ ومناصر الكلتية، وجون جينكينز القس ومنظم مهرجانات الإيستدفود وجامع الأغاني الشعبية، والقس جون ويليامز محقق أوراق أيولو مورجانوج الدرودية وأحد مؤسسي جمعية الأثريين الويلزيين.

وكانت جمعية المخطوطات الويلزية وجمعية الأثريين الويلزيين والمدرسة الخاصة في لاندوفري وجامعة القديس دافيد في لامبيتر Lampeter جميعها كانت وسائل حاولت هذه الجماعة العبقرية من خلالها التأثير على حياة الويلزيين، لكنها وصلت إلى العامة أساساً من خلال مهرجان الإيستدفود. وفي عام 1819 وافقت مجلة سيرين جومر Seren Gomer الراديكالية بسوانسي على مهرجان الإيستدفود بكارمارثين،

(1) كتاب قدماء القساوسة الأدباء Yr Hen Bersoniaid Llengar لـ Bedwyr Lewis Jones (دنبيه، 1963)، Hnes Cymru yn y Bedwaredd Ganrif ar Bymtheg (تاريخ ويلز في القرن التاسع عشر) لـ R. T. Jenkins الجزء الأول 1789 - 1843 (كارديف، 1933)، يشار إليه كثيراً في الحديث عن الوطنيين من رجال الدين. لمعلومات عن الوضع العام للدراسات السيلتية في ثلاثينيات القرن الثامن عشر إلى ستينيات القرن نفسه انظر كتاب Matthew Arnold and Celtic Literature: a Retrospect 1865-1965 لـ Rachel Bromwich (أكسفورد، 1965).

لكن في عام 1832 ساورت الشكوك دافيد إيفانز تجاه مهرجان الإيستدفود في بيوماريز على أساس أنه سينحرف بالويلزيين عن الإصلاح السياسي. وطبعت أنغرارد لويد في ملحق لكتابها عن تاريخ أنجالسي الذي فاز بجائزة مهرجان الإيستدفود خطبة ألقاها شخص غيَّر رجال الدين الوطنيين، وهو الشاعر جون بلاكويل John Blackwell الشهير باسم «Alun» قال فيها: إن الفلاح الويلزي مثقف ومتعلم للقراءة والكتابة، كتبه لم يفسدها انعدام الأخلاق، ولا يشغل نفسه بالسياسة أو الحكومة[1].

لكن الأشياء تتغير حتى في عالم الإيستدفود الرومانسي؛ إذ إنه في عام 1831 فاز آرثر جيمس جونز Arthur James Johnes الذي أصبح قاضياً فيما بعد بجائزة عن مقال له بعنوان «أسباب المعارضة في ويلز»، وهو عمل يمكن أن يندرج الآن تحت علم الاجتماع. ولم تمر سوى سنوات قليلة حتى جرت محاولات لتحويل الإيستدفود إلى نسخة ويلزية من الجمعية البريطانية للنهوض بالعلوم، وظل رجال الدين الوطنيون باهتمامهم بماضيهم الأسطوري البعيد مهيمنين على مهرجان الإيستدفود حتى أربعينيات القرن الثامن عشر، لكن الجدل حول الكتب الزرقاء وضعهم في موقف مستحيل، وغيَّر المنشقين والمنهاجيين مجالات سعيهم، وسيطروا عليهم زاعمين أنهم هبوا لنجدة الأمة الويلزية، وواصفين الأنجليكان بالدخلاء الأجانب.

وعندما نشر هنري ريتشارد القائد العظيم لويلز الراديكالية كتابه «رسائل ومقالات عن ويلز» في عام 1866 ساوى فعلياً بين كونك ويلزياً وكونك منشقاً، ونحى الأنجليكان جانباً. وخلق استحواذ المنشقين على الثقافة الويلزية صورة جديدة، فأضعف من الاهتمام الويلزي بالماضي القومي البعيد، واستبدَلَه بالاهتمام بماضي العهد القديم وبالتاريخ القديم لقضايا الخروج على الكنيسة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، في الوقت الذي أكد فيه على يوم الأحد الجديد «الأحد الويلزي» و«أسلوب الحياة الويلزي الجديد» الذي يتمثل في الذهاب إلى الكنيسة ومدرسة الغناء لتعلم التراتيل وليس الأغاني الشعبية، واجتماعات التعفف عن الشراب، واجتماعات غناء الترانيم Cymanfa Ganu، والاجتماعات ربع السنوية، وجمعيات التحسن المشترك، وغيرها من الأشياء التي تعرف بها ويلز في القرن العشرين.

ولا عجب إذا لاحظ المؤرخ السير جون لويد أن ويلز في العصر الفيكتوري اختلفت عن ويلز في عهد الملكة آن، بنفس القدر الذي اختلفت به ويلز الملكة آن عن ويلز بوديشا Boadicea. ونشر جون توماس إحساسه المفقود بأغاني الماضي، حيث تعرض الشباب حتى في مقاطعة كارديجانشاير الويلزية

---

(1) A History of the Island of Anglesey لـ Angharad Llwyd (روثين، 1832) صفحة 39 من الملحق وانظر أيضاً «Angharad Llwyd» لـ Marry Ellis منشورات جمعية فلينتشاير التاريخية العدد السادس والعشرين (1967) صفحة 52 - 95 والعدد السابع والعشرين (1978) صفحة 43 - 87.

النائية للإجبار على غناء الترانيم في مآدب الأعراس؛ لأنهم لم يحسنوا غيرها[1].

وفي أربعينيات وخمسينيات القرن الثامن عشر اقتربت القوى العظيمة ـ السياسية والصناعية ـ والتي ظل العلماء والوطنيون يمنعون تغلغلها من الدائرة الساحرة لعلماء الأساطير الرومانسيين. ولم يكن ذلك لجهل وطنيي القرن الثامن عشر بالعالم، فعلى سبيل المثال اشتغلت جماعة موريس على سبيل الهواية بالصناعة والسياسة؛ إذ كان ذلك حتمياً؛ لأن لويس موريس كان رئيساً جدليّاً للمناجم الملكية في كاديجانشاير. وريتشار موريس كان في مكتب البحرية، وجاء توماس بينانت من وادي جرينفيلد Greenfield بفلينتشاير حيث كان مقر معظم الصناعات الأولى، وبصفته مالك أراضٍ بارزاً فقد اهتم بإصلاحات الحكومة في ثمانينيات القرن السابع عشر.

وكان الوطنيون مثل أيولو مورجانوج أو مورجان جون ريس وأصدقاؤهما ضالعين في السياسة الراديكالية في ثمانينيات وتسعينيات القرن السابع عشر عندما كان هناك أدبيات معتبرة عن الأمور السياسية باللغة الويلزية[2]. ورأى أوين مايفير Owain Myfyr أن جمعية رجال شمال ويلز يجب أن تكون جمعية للمناظرات والمناقشات الراديكالية عن الإصلاح في الكنيسة والدولة، وينطبق هذا أيضاً على بعض الجمعيات الويلزية الأخرى بلندن.

وانتمى رجال مثل أيولو ومورجان جون ريس إلى تقليد النقاش السياسي بين الحرفيين المنشقين في تلال جلامورجان، لكنهم كانوا قلة قليلة، وأمات الكبت الناتج عن سنوات الحرب الطوال حركة الإصلاح بينما قوى الشعور المضاد للثورة في ويلز. وأشار هنري ريتشارد في كتاباته في عام 1866 إلى ثقافة الطفولة، واستعاد في ذهنه العدد الكبير من المجلات الويلزية التي كان يقرؤها والده، ولاحظ أنها كانت مهتمة بالشعر والدين، ولا تذكر السياسة أو التجارة إلا نادراً، باستثناء ملحق صغير في آخرها[3]. وكان ذلك ليلقى قبولاً من الليدي لانوفر والوطنيين من رجال الدين، إذ جاءت نهضتهم الثقافية البراقة على خلفية فقر طاحن وسخط متزايد.

واشترت أنغراد لويد مخزون كتب ويليام أوين الشهير بـ «Senfyn» لتدمره؛ لأنه يدعم الخلاص الكاثوليكي. ولم تستطع الليدي لانوفر أن تفعل شيئاً للولين ويليامز (1822 ـ 1872) عازف القيثار الثلاثي اللامع؛ لأن والده سيفانياه ويليامز Sephaniah Williams كان قائداً لثورة الدستوريين في عام

(1) The Cambrian Minstrel لـ"John Thomas "Ieuan Ddu (ميرثير، 1845) صفحة 29. عادة غناء الترانيم في مباريات الكرة ظاهرة تعود لأواخر القرن التاسع عشر نشأت للأسباب نفسها.

(2) The Influence of the French Revolution on Welsh Life and Literature, David Davies (1926), Dylanwad y Chwyldro Ffrengig ar Lenyddiaeth Cymru, J.J. Evans (Liverpool 1928), Morgan John Rhys a'i Amserau

(3) Letters and Essays on Wales, Henry Richard, Second edition, PP. 93, (London 1884)

1839. وكما أدى جدل الكتب الزرقاء بالمنهاجيين إلى حدّ إشراك أنفسهم في السياسة والثقافة الويلزيتين، أدى أيضاً إلى تقوية يد الويلزيين الذين تمنوا أن يشرك مواطنيهم أنفسهم في التجارة والسياسة. وحتى من دون جدل الكتب الزرقاء كانت الظروف العامة للمجتمع الويلزي تدفع الرجال للقيام بدور أكثر نشاطاً في التحكم في شؤونهم.

لاحظ إدوين تشادويك أن الطقوس والشعائر غير العادية المصاحبة لأحداث شغب ريبيكا من عام 1839 إلى 1843 نشأت من عادة «اللعب العنيف» (Ceffyl Pren)[1]. واعتاد المجتمع العرفي منذ زمن طويل على معاقبة الجرائم الجنسية بمواكب ليلية للرجال في زي النساء، وحرق صورة الشخص، ومحاكمات صورية، لكن في عام 1839 تحولوا بسبب غرض اجتماعي وسياسي عنيف.

واعترض توماس جونز الشهير بـ «جلان ألون» الذي طالب من قبلُ بنشيد وطني في عام 1848 في نفس العدد من Traethodydd على الاهتمام الويلزي الحالي بالطبيعة العملية الإنجليزية العقلانية الواقعية الجافة. وجاءت نقطة التحول، فمن عام 1848 فصاعداً بدأ اختلاق التراث الذي ظل سائداً في الثقافة الويلزية في الأفول. ووجد الشعراء وخبراء الأساطير والحالمون أنفسهم خاضعين لانتقاد أكثر قسوة، له صفة العمومية أحياناً، من الذين يعتقدون أن على ويلز أن تتقدم الآن من مرحلة أدنى من التطور الإنساني كان للشعر والتاريخ فيها أهمية إلى مرحلة أعلى من التطور يجب أن تسود فيها الأمور العملية، وفي أحيان أخرى كان النقد القاسي يوجه إلى أحد بعينه. وكان لدى جون ويليامز الشهير بـ «Ab Ithel» أمل في جعل مهرجان الإيستدفود بلانجولين في عام 1858 إحياء للأيام العظيمة التي عاش فيها رجال الدين الوطنيون في عشرينيات وثلاثينيات القرن الثامن عشر. وأَمَلَ هو نفسه في الفوز بجائزة المقالِ التاريخي عن طريق إثبات حقيقة قصة مادوك. وفاز بالجائزة، لكن المنتصر الحقيقي كان توماس ستيفنز Thomas Stephens من ميرثر تيدفيل الذي كان قد نشر تاريخ الأدب الويلزي، ونسف قصة مادوك، ووصفها بأنها أسطورة لا أساس لها.

وكان التغير ملحوظاً من خلال الفعاليات في لانجولين، على سبيل المثال كسب ويليام روس William Roos من أملوتش Amlwch إحدى جوائز الرسم عن لوحة تصور موت أوين جليندور، وذهبت الجائزة الأخرى للوحة أخرى تصور وفاة النقيب وين حديثاً في ألما. وخلال سنوات قليلة بدأ الويلزيون في التعلم من خلال دورياتهم عن التقدم الكبير لفقه تطور اللغة الألمانية، وعن أعمال بوب Bopp وزيوس Zeuss الذين وضعوا اللغة الويلزية بطريقة علمية في سياق تطورها التاريخي الحقيقي، وجعلوا من الصعب جداً على الويلزيين تصديق الاختلاق غير العقلاني للأساطير التاريخية الذي جرى في

(1) The Rebecca Riots, David Williams, PP 53 - 56, 104, 128, 185, 191, 241, 290 (Cardive 1955)

القرن الثامن عشر[1].

وأخيراً وجدت جهود لويد وليبنيز من يدعمها، وتلاشت أشباح القرون البعيدة من التاريخ والأدب الويلزي التي كانت مسلية جدّاً، وملهمة جدّاً للأجيال السابقة، إذ سقط عليها ضوء النهار. وفي الوقت الذي كان يحدث فيه هذا، ومع تراجع الباقين من العالم القديم مثل القساوسة «Ab Ithel» أو «Glaysynys» أو الليدي لانوفر، ولجوئهم إلى العزلة أو الصمت في استياء مما يحدث، بدأ العالم الجديد عالم ويلز الراديكالية، والمنشقة عن الكنيسة في رسم أسطورته وسقط الضباب، والبرد على التاريخ الحديث، وأضحى الناس يتسلون بمجموعة من الأساطير الجديدة عن أنفسهم عن الاضطهاد الذي لاقوه في أوائل عصر المنهاجيين ـ وهو الاضطهاد الذي قرؤوا عنه في كتاب Drych yr Amseroedd من لروبرت جونز Robert Jones من روس ـ لان، وهو الكتاب الذي سماه R. T. Jenkins «أبوكريفا النهضة» ـ أو عن ديك بينديرين Dic Penderyn وثورة ميرثير في عام 1831، أو عن القتال ضد القمعيين من ملاك الأراضي وقادة الصناعة.

الختام: فريسة مراوغة:

في النهاية ما الذي حققته هذه الحركة غير العادية؟ ويلز التي كنا نصفها لم تكن دولة سياسية، ولحاجتهم إلى هذه الدولة دفع الناس إلى توجيه كمية غير متناسبة من طاقاتهم إلى الأمور الثقافية، وإلى استعادة الماضي أو اختلاقه عند اكتشاف نقاط عجز فيه. فقد زال أسلوب الحياة القديم واختفى، وكان الماضي غالباً بالياً ومتهرئاً؛ ولذلك كانت الحاجة إلى الاختلاق. ونجح خبراء الأساطير الرومانسيون نجاحاً باهراً بطريقة أو بأخرى إلى درجة أنهم جعلوا الأشياء الويلزية تظهر جذابة على نحو خلاب آسر. وكان ذلك جيداً عندما كانت الأشياء الأثرية لها الكلمة أما في عصر التطور أصبح الأمر سيئاً.

وجرى الحفاظ على الهوية الويلزية، ونقلها إلى المستقبل من خلال المجهودات الجوهرية التي قام بها الوطنيون الذين وصفناهم، لكن الهُوية الويلزية تعرضت للرفض من جانب عدد كبير؛ لأنها كانت مصحوبة بغرابة وأساطير مكذوبة. وقد تكون الهوية الويلزية إبان حكم فيكتوريا عنيفة ومندفعة، لكنه هذا يرجع لاضطرارها إلى مواجهة مزيد من الأعداء. واضطرت الهوية الويلزية في صراعها من أجل البقاء ـ في ستينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر ـ أن تنقل نفسها بسلاسة إلى عالم الراديكالية والانشقاق الجديد. وكان للنهضة التاريخية واختلاق التراث أثر في ويلز يفوق أي أمر مماثل في إنجلترا، رغم أنه يشبه ما جرى في دول أوروبية صغيرة.

---

(1) Matthew Arnold and Celtic Literature لـ Bromwich و The Background to the Grammatica Celtica لـ Francis Shaw بمجلة Celtica العدد الثالث (1953) صفحة 1 - 17 حول عمل بوب في 1839 وزيوس في 1853.

ولم يكن لدى ويلز في القرن الثامن عشر تراث تاريخي تام أو سعيد، فلم يكن لديها ماض قريب من البطولة والمجد. ومِنْ ثَمَّ كان لإعادة اكتشاف الماضي البعيد من درودبين وكلتيين وغيرهم أثر مذهل على الويلزيين. ولم يكن لدى ويلز شبكة من المؤسسات الأكاديمية أو العلمية لمدارسة الأساطير والبدع وتوجيه النقد إليها، فليس بمقدور القارئ والكاتب البحث معاً، وبشكل منظم عن الماضي. فعلى سبيل المثال كانت جميع المخطوطات تقريباً محفوظة داخل مكان مغلق في المكتبات الخاصة، ولم ينشر من النصوص سوى القليل، ومن ثَمَّ كان من السهل لمزور عبقري مثل أيولو مورجانوج أن يتلاعب بالعوام من الويلزيين والإنجليز.

وهذا النقص في المؤسسات البحثية، والنقد مكَّن ماكفيرسون من الدفاع عن قصائده الأوسيانية في أسكتلندا، أو البارون هيرسارت دي لا فيلمارك Baron Hersart de la Villemarque الشهير بكيرفاركر Kervarker من تأليف شعره البريتاني القديم المنحول في بارزاز بريز Barzaz Breiz أو فاكلاف هانكا Vaclav Hanka من نشر مخطوطته التشيكية الزائفة عن العصور الوسطى Kralodvorsky Rukopis. وقد كتب هانكا هذه المخطوطة بعد عامين فقط من ترجمة قصيدة أوسيان إلى اللغة التشيكية، ولم يعلن عن كونها مزورة إلا بعد ذلك بنصف قرن أو ما يزيد على ذلك، وكان توماس ماساريك Thomas Masaryk هو من أعلن زيفها. وعلى الجانب الآخر كان لدى الإنجليز بطء في كشف عمليات تزوير تشاتيرتون Chatterton.

في ويلز خرجت حركة النهضة واختلاق الأساطير من رحم أزمة في الحياة الويلزية عندما بدا أن قوام حياة الأمة بدأ في الأفول. وقضى المنطق والفطرة أن على الويلزيين النظر إلى الماضي على أنه أُغْلِقَ وانتهى، وعليهم أن يَقْنَعُوا بنصيبهم؛ لأنهم تعرضوا «للمحو من سجلات التاريخ». وتطلّب ذلك جهداً خرافياً من ثلة من الوطنيين لدفع بني وطنهم إلى احترام تراثهم، وتقدير ما كان لهم في السابق، وشعروا بأن الطريقة الوحيدة لإخراج ذلك هي التفتيش في الماضي وتحويله بالخيال لخلق هوية ويلزية جديدة تعلم الشعب وتسليه وتثقفه. وسمحت ويلز التي أوجدوها ذات الطبيعة الرومانسية والأسطورية للويلزيين بفقدان ماضيهم القريب، واكتساب نسخة منه في الفنون والأدب، وكان بمقدورهم أن يمتلكوا التاريخ ويقصونه.

الفن والبراعة التي وصفناها هنا كان لها أثر علاجي كبير في هذا المفترق الصعب في تاريخ ويلز. واستمرت الحياة الويلزية في التغير، ومع تغيرها كانت العملية التي وصفناها تتكرر. وبمجرد سقوط الرومانسيين عن خيولهم حلّ محلهم جيل جديد من مختلقي الأساطير وصناع التراث، وهو جيل ويلز الراديكالية المنشقة عن الكنيسة؛ فقد تغير الصيادون، لكن عملية الصيد استمرت[1].

---

(1) لمعالجة موسعة لموضوع هذا الفصل انظر The Eighteenth - Century Renaissance لـ بريس مورجان (لانديبي، 1981)

الفصل الرابع

سياق الطقوس وأداؤها ومغزاها

النظام الملكي البريطاني واختراع التقاليد بين عامي 1820 ـ 1977[1]

بقلم: ديفيد كاناداين

(1) قدمت مسودة أولية من هذه الورقة البحثية إلى ندوة التاريخ الاجتماعي بجامعة كامبريدج وإلى ندوة مشتركة بين الطلاب وأساتذة جامعة برينستون. وأود الإعراب عن امتناني الشديد لكل المشاركين الذين ساهموا بتعليقاتهم ونقدهم، وأذكر على وجه الخصوص الدكتور إس دي بانفيلد، والسيد سي جيه بابس، لمساعدتهم على حل أبرز مشكلتين واجهتا العمل، وكذلك السيد جيه والي لمساهمته معي بمعرفته المتميزة حول الطقوس والاحتفالات الرسمية في أوائل عصر أوروبا الحديثة. وهناك بعض الأفكار الأولية حول نفس الموضوع ضمن مقالتي التي جاءت تحت عنوان «الطقوس غير القديمة جداً للنظام الملكي»، مجلة المجتمع الجديد (2 يونيو 1979)، ص 438 - 40. وقد اكتملت هذه النسخة النهائية في عام 1979.

في عام 1820 جاء التعليق التالي في كتاب بعنوان The Black Book (الكتاب الأسود) والذي احتوى على نقد لاذع لفساد وسطوة الكيان الإنجليزي فيما يتعلق بالطقوس الملكية:

«أصبحت المواكب والمهرجانات واحتفالات التتويج والأكاليل وحمل المفاتيح والعصي الذهبية والصولجانات البيضاء وقضبان المارشالية السوداء والملابس المصنوعة من الفراء والملابس الفضفاضة والشعر المستعار عديمة القيمة بعد استنارة الشعب وإدراكهم لحقيقة أن الهدف الفعلي للحكومة هو إسعاد الشعب بأقل تكلفة ممكنة»[1].

وبعد مرور أربعين عاماً كتب اللورد روبرت سيسيل Lord Robert Cecil الذي أصبح فيما بعد ثالث ماركيز لمدينة سالزبوري معلقاً على افتتاح الملكة فيكتوريا للبرلمان:

بعض الأمم تنعم ببهجة إقامة الاحتفالات عندما لا تعاني فقر الموارد أو انعدام الرفاهية التي تمنعها من تنظيم المواكب والمهرجانات والمشاركة فيها فعلياً أو رمزياً. فالكل يشغل بالفطرة مكانه الصحيح، ويلقي بنفسه طواعية في قلب الدراما التي يلعبها، ويكبح فطرياً كافة أشكال التقييد وتشتيت الانتباه التي قد تعتريه.

وقال:

تقتصر هذه السمة عموماً على سكان الجنوب أو أصحاب الأصول غير التيوتونية Non-Teutonic (اسم التيوتون يشير إلى قبيلة جرمانية عاشت في شمال أوروبا). لكن الوضع في إنجلترا على النقيض تماماً. نحن نستطيع أن نصبح أكثر رخاء من غالبية الأمم، إلا أن هناك بعض المبالغات الضارة تنساب لتغطي على غالبية احتفالاتنا المهيبة وتضفي عليها بعض الخصائص التي تصمها بالتفاهة.. مثل حدوث شيء طارئ، أو محاولة أحد الأشخاص التنصل من دوره، أو ظهور بعض الدوافع التي تتدخل لتفسد كل شيء[2].

وتجسد هذه الاقتباسات مجموعة من المواقف المعاصرة فيما يتصل بالاحتفالات الرسمية للنظام الملكي البريطاني خلال الأرباع الثلاثة الأولى من القرن التاسع عشر. فالاقتباس الأول يوضح أن الطقوس الملكية سرعان ما أصبحت مجرد سحر بدائي أو بهرجة جوفاء، لاسيما مع ارتفاع مستوى وعي الشعب. أما الاقتباس الثاني، فأشار - على أساس المعرفة الداخلية العليمة ببواطن الأمور - إلى أن المهرجانات الملكية في كافة صورها كانت موضع استهجان بسبب النظرة إلى ضعف قيمتها بدلاً من رمزها للهيبة والعظمة.

---

(1) مقتبس من د. سازرلاند، أصحاب الأرض (لندن، 1968)، ص 158.

(2) صحيفة السبت، 9 فبراير 1861، ص 140 - 141. نُشر المقال دون الإشارة إلى مؤلفه.

أما اليوم فأصبح الموقف في إنجلترا مناقضاً تماماً للماضي؛ فباستثناء البابوية لا يحظى أي رئيس دولة بطقوس أشهر من تلك المتبعة مع الملكة إليزابيث الثانية. وربما تكون جموع الشعب قد أصبحت أكثر ثقافة ووعياً، كما كان يأمل مؤلفو «الكتاب الأسود»، لكن ولعهم نتيجة لذلك لم يتأثر بالأبهة الملكية. وعلى العكس، حيث أشار يان جيلمور إلى أن «المجتمعات الحديثة ما زالت في حاجة إلى الأساطير والطقوس، وهو ما يتحقق في شخص الملك وعائلته. وأضف إلى التناقض الذي شهدته تلك الفترة الزمنية أن المراسم تتم الآن بهيبة وإجلال كبيرين، مما حدا بكثير من المراقبين إلى افتراض أن الأمور كانت على نفس النحو في الماضي. «كل عظمة وهيبة الطقوس التي يعود تاريخها إلى ألف عام هي عظمة وإجلال استمرت مئات السنين»، «كل الدقة التي تأتي من القرون الماضية»، «الإنجليز بارعون جداً في المراسم الملكية»: هذه هي العبارات التي وصف بها المعلقون والصحفيون المحليون المراسم الملكية المهيبة. ومهما كانت دقة الوصف والتفسيرات التي أوردها في «الكتاب الأسود» وسيسيل إلا أنها لم تعد مناسبة في عصرنا الحالي. ويهدف هذا الفصل إلى وصف وتفسير التغيرات التي لحقت بسياق المراسم الملكية الإنجليزية وطبيعتها، والتي أثبتت عدم ملائمة هذه التعليقات وفندت استنتاجاتها.

أولاً:

رغم استمرار المركزية الملكية على مستوى الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية فإن الطبيعة المتغيرة للصورة العامة للملكية خلال المئتي عام الماضية لم تحظ بكثير من اهتمام المؤرخين. وازداد التوسع في دراسة «مسرح السلطة» بالبلاط الملكي لتيودور وستيوارت (الطريقة التي ساهمت في زيادة العظمة والكبرياء الملكي والجمهوري من خلال المراسم المتقنة) ليس في بريطانيا وحدها، ولكن في أوروبا جمعاء[1]. واهتمت مجموعة من الدراسات خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بازدهار آخر للطقوس والتقاليد «الوضعية» في عصر ويلهايمين في ألمانيا والنظام الجمهوري الثالث بفرنسا من خلال الإشارة إلى المراسم الطقوسية البريطانية المعاصرة[2]. وكذا كانت الحال في فترة الحروب الأوروبية حين بدأت

---

(1) آر إي جيسي، طقوس الجنائز الملكية في فرنسا خلال عصر النهضة (جنيف، 1960)، آر سترونج، العظمة في البلاط: بين الواقع والخيال (لندن، 1973)، إس أنجلو، المشهد المهيب والعظمة والسياسة الأولى لتيودور (أكسفورد، 1969)، دي إم بيرجيون، العظمة المدنية الانجليزية، 1558 - 1642 (لندن، 1971)، إف إيه ياتس، البهرجة الملكية (لندن، 1959)، إي موير «صور السلطة: الفن والبهرجة في عصر النهضة»، استعراض التاريخ الأمريكي (1979)، ص 16 - 52، جي ريدي «السياسة الخفية: وصف تتويج الملك تشارلز الثاني» في بي جيه كورشين (المحرر)، دراسات في الثقافة والثورة: سمات التاريخ الفكري الانجليزي، 1640 - 1800 (لندن، 1972)، ص 21 - 24، سي جيرتز «المراكز والملوك والكاريزما: تعليقات حول رموز السلطة» في جيه بن - ديفيد وتي إن كلارك (محررون)، الثقافة ومبتكروها: مقال على شرف إي شيلز (شيكاغو ولندن، 1977)، ص 153 - 157.

(2) جي إل موسى، «القيصرية: السيرك والآثار»، صحيفة التاريخ المعاصر، العدد الخامس (1971)، ص 167 - 182، سي رياريك «المهرجانات والسياسة: مئوية ميتشليت لعام 1898»، في دبليو لاكيور وجي إل موسي (محررون)، مؤرخون في علم السياسة (لندن، 1974)، ص 59 - 78، سي ريرك «المهرجانات في فرنسا الحديثة: تجربة الجمهورية الثالثة»، صحيفة التاريخ المعاصر، العدد 12 (1977)،

طقوس الأنظمة الفاشستية والشيوعية الجديدة آنذاك في جذب اهتمام الباحثين[1]. وعلى النقيض تعرضت الطقوس الملكية الإنجليزية إلى التجاهل التام خلال الفترة التي أعقبت أواخر القرن السابع عشر. ورغم أن السير الذاتية للملوك والملكات احتوت على تفاصيل واضحة لمراسم الزفاف والتتويج والجنائز، لم تكن هناك أية محاولة نظامية لتحليل تلك المراسم من منظور سياقي أو مقارن على المدى الطويل.

وبالتالي فقد أجريت جميع الدراسات الرائدة عن الجوانب الطقوسية للمملكة البريطانية على يد علماء الاجتماع من حيث تقديم الدليل وتفسيره. ومنذ ظهور «علم الملاحظة الكمية» في عام 1937 استمرت الدراسات الاستطلاعية في تقييم الاستجابة الشعبية للمناسبات المراسمية الملكية الناجحة، بدءاً من تتويج الملك جورج السادس وحتى احتفالية اليوبيل الفضي للملكة إليزابيث[2]. وحاول بعض علماء الاجتماع تحليل مغزاها في إطار العمل الوظيفي مع التركيز على القوة التكاملية لتلك المراسم، ومدى تجسيدها وتعبيرها وتعزيزها للقيم الشعبية الأصيلة[3]. ويمكن ملاحظة وجود نفس هذه الطقوس في تراث آخر ليس في صورة تعبير عام عن الاتفاق عليها، ولكن تجسيداً «لحركة الانحراف» كنموذج للصفوة الحاكمة التي دعمت هيمنتها الأيديولوجية من خلال استغلال العظمة والبهرجة كدعاية لها[4]. وعلى أية حال فقد رأى علماء الاجتماع أن معنى الطقوس في المجتمع الصناعي يمكن استنتاجه من خلال التحليل الخارجي للطقوس ذاتها، والتي يتم تقييمها في إطار العمل التاريخي للماركسية أو النظرية الوظيفية.

وفي هذا الفصل نحن نسعى إلى إعادة اكتشاف معنى الطقوس الملكية من خلال منهج مختلف تماماً يركز على وضعها في سياقها التاريخي الأكثر شمولاً. وتعتبر الفكرة الرئيسية وراء هذا المفهوم أن المناسبات الطقوسية تشبه الأعمال الفنية أو النظرية السياسية، فهي لا يمكن تفسيرها في ضوء بنائها الداخلي فحسب.

ص 435 – 460، آر سامسون «احتفال جان دارك في 1894: الجدلية والاحتفال»، صحيفة التاريخ الحديث والمعاصر (1973)، ص 444 – 463، إم أجيلهون (مرجع باللغة الفرنسية)، إي جيه هوبسبوم، «ابتكار التقاليد في أوروبا خلال القرن التاسع عشر» (ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر الماضي والحاضر)، ص 1 – 25. سيظهر مدى اعتمادي على دراسة البروفيسور هوبسبوم خلال الفصل.

(1) جي إل موسى، «السياسة والطقوس السياسية لنظام القومية»، في إي كامينكا (محرر)، القومية: طبيعة ونشأة مثالية (لندن، 1976)، ص 39 – 54، لغتش تي باردين، الصراعات داخل حزب نورمبيرج، 1929 – 1939 (لندن، 1967).

(2) اتش جينينجس وسي مادجي، الثاني عشر من مايو (لندن، 1937)، إل هاريس، السلطة التي تحكمنا (لندن، 1966)، جيه جي بلوملر، جيه آر براون، إيه جيه إيوبانمك وتي جيه نوسيتر «المواقف نحو الملكية: بنائها وتطورها خلال مناسبات المراسم»، الدراسات السياسية، العدد 22 (1971)، ص 149 – 171، آر روز ودي كافاناج «الملكية في الثقافة البريطانية المعاصرة»، علم السياسة المقارن. العدد 8 (1976)، ص 548 – 576. لمزيد من التحليل باستخدام هذه المادة، راجع بي زيجلر، التاج والشعب (لندن، 1978).

(3) إي ديوركاييم، الصور الأولية للحياة الدينية (ترجمة جيه دبليو سوين، لندن، 1915)، ص 220، 225، 358، 375، 379، إي شيلز وإم يانج «مغزى التتويج» الصحيفة الاجتماعية، سلسلة جديدة (1953)، ص 63 – 81، بلوملر وآخرون «المواقف نحو الملكية»، ص 170 – 171.

(4) إس لوكس، «الطقوس السياسية والتكامل الاجتماعي» في إس لوكس مقالات في النظرية الاجتماعية (لندن، 1977)، ص 62 – 73، إن بيرنبوم، «الأنظمة الملكية وعلماء الاجتماع: الرد على البروفيسور شيلز والسيد يانج»، الصحيفة الاجتماعية، سلسلة جديدة (1955)، ص 5 – 23، آر بوكوك، الطقوس في المجتمع الصناعي (لندن، 1974)، ص 102 – 104.

وكما هي حال كافة الصور الثقافية التي يمكن معالجتها كنصوص أو كافة النصوص التي يمكن معالجتها كصور للثقافة، لابد من استخدام الوصف «المستفيض» وليس «السطحي» في هذا الجانب[1]. وبالنسبة لمراسم المناسبات فإنها تشبه إلى حد كبير الأعمال العظمى للنظرية السياسية «من حيث دراسة السياق... وليس مجرد الحصول على مزيد من المعلومات... كما أنها وسيلة لتزويدنا... بنوع من المفاهيم نحو... مغزاها أكثر مما يمكننا أن نأمل في تحقيقه من خلال قراءة النص نفسه»[2]. وبالتالي كي نعيد استكشاف معنى الطقوس الملكية خلال العصر الحديث، يجب أن نربط بينها وبين الإطار الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي الذي تعمل فيه. وعند النظر إلى المراسم في ضوء النظرية السياسية فإن عملية تحديد المناسبة أو النص في إطارها السليم هي أكثر من مجرد توفير الخلفية السياسية حيث تمتد لتشمل البدء في عملية تفسيرها[3].

ولمزيد من الإيضاح نقول إنه حتى لو لم يتغير النص الذي يتلى في طقوس متكررة مثل التتويج الملكي رغم مرور الزمن، فإن معنى هذا النص قد يتغير تغيراً عميقاً بحسب طبيعة السياق الذي يُتلى فيه. وخلال بعض العهود التي تتسم بالسكون والهدوء ربما تكون الطقوس الثابتة رمزاً أصلياً وتعزيزاً للاستقرار والاتفاق. أما في فترات التغيير والصراعات والأزمات فربما تظل الطقوس ثابتة تعبيراً عن التواصل بين المجتمع والشعور بالارتياح رغم زيادة وجود دليل سياقي يشير إلى عكس الارتياح والهدوء. وقد ينظر المشاركون والمعاصرون إلى عملية التتويج تحت ظروف معينة كتأكيد رمزي للعظمة القومية. وفي سياق آخر قد تنطوي نفس المراسم على خصائص تجميعية لأمجاد الماضي، وبالمثل قد تكون الجنازة الملكية مراسم لتقديم الشكر والاحتفال بملك جلب كثيراً من الأمجاد لأمته. ويمكن تفسير هذه المراسم كقداس ليس فقط للملك نفسه، ولكن للدولة كقوة عظمى. ومثلما تغير معنى تمثال الحرية[4] ـ بصورة جوهرية ـ خلال القرن الماضي نتيجة لتغيرات «النسيج التاريخي للظروف»، قد ينطبق الأمر نفسه على نصوص الأحداث الطقوسية.

لكن العمل الفني مثل بناء تمثال يظل ساكناً بطبيعته. وحتى لو تبدل «المغزى» الذي يرمز إليه العمل الفني بمرور الوقت قد يكون ذلك مجرد نتيجة لتغيرات سياقية. وفي حالة الطقوس والمراسم يكون

---

(1) سي جيرتز، تفسير الثقافات (لندن، 1975)، ص 7، 14، 449.

(2) كيو سكينر، أسس التفكير السياسي الحديث، مجلدين (كامبريدج - 1978)، ص 12 - 14.

(3) دي إم شنايدر، «تعليقات نحو نظرية للثقافة»، في كيه اتش باسو واتش إيه سيلبي (محررون)، المغزى في علم الأنثربيولوجيا، (ألبيكرك، نيو ميكسيكو - 1976)، ص 214 - 125: «جميع المعاني مرتبطة بطريقة ما بالسياق أو محددة للسياق».

(4) إم تراشلينبرج، تمثال الحرية (هارموندسورث، 1977)، ص 15 - 19، 186 - 196. للحصول على تحليل مشابه لتغير مدلول كوبري السكك الحديدية الشهير المار فوق زامبيزي في مرتفعات فيكتوريا، انظر جيه موريس، «وداعاً للأبواق: تراجع الإمبريالية (لندن، 1978)، ص 347 - 348.

الأداء في حد ذاته مرناً وديناميكياً. وبينما قد يظل النص الأساسي للطقوس المتكررة ثابتاً ـ مثل التتويج للعرش والقداس الجنائزي وتتويج أحد أفراد الأسرة المالكة الانجليزية ـ فإن سلوك إنجاز هذه المراسم قد يختلف بما يعطي بُعداً إضافياً للتغيير من حيث «مغزاه». وربما تخرج المراسم في صورة جيدة أو سيئة، ويمكن التدرب عليها بعناية أو إنجازها بارتجال بقليل من الإعداد المسبق. وقد ينتاب المشاركين فيها شعور بالملل أو اللامبالاة وعدم الاكتراث، أو ربما يشعرون بالأهمية التاريخية للحدث، وبالتالي قد تحدث تغييرات جوهرية في مغزى نفس الفعالية. ولا يمكن لأي تحليل قاصر على النص ـ ويتجاهل طبيعة الأداء والوصف التفصيلي لسياق حدوثه ـ أن يتوقع تقديم تفسير مُقنع سياسياً لمعنى الطقوس الملكية والمراسم في بريطانيا الحديثة[1].

ومن هذا المنظور هناك على الأقل عشر سمات للطقوس والأداء والسياق يجب بحثها؛ أولى هذه السمات هي القوة السياسية للنظام الملكي: هل هي صغيرة أم كبيرة، متزايدة أم متناقصة؟ أما السمة الثانية فهي الطابع الشخصي ومكانة الملك: محبوب أم مكروه.. محترم أم مزدرى؟ وثالث السمات هو طبيعة البناء الاقتصادي والاجتماعي للدولة التي يتولى الملك مقاليد حكمها: هل هي محلية أم مقسمة إلى مقاطعات.. ما قبل صناعية أم مدنية أم صناعية تهيمن عليها الطبقات العليا؟ ورابع هذه السمات يتمثل في نوعية ونطاق وموقف الإعلام: كيف يصف الإعلام الأحداث الملكية؟ وما هي الصورة التي يرسمها للنظام الملكي الحاكم؟ وخامس السمات تركز على الحالة السائدة للتكنولوجيا والموضة: هل استفاد النظام الملكي من استخدام الأنماط الحديثة للمواصلات والملابس لتحسين عظمته وجلاله؟ أما السمة السادسة، فهي الصورة السائدة للدولة التي يتولى الملك حكمها: هل هي واثقة من مكانتها في الهرم الدولي أم عُرضة للقلق والتهديد من التحديات الخارجية؟ هل تعارض قيام إمبراطورية رسمية أم تنتهج نهجاً إمبريالياً ذاتياً؟

وتتمثل السمة السابعة في حالة وظروف العاصمة التي تشهد غالبية المراسم: هل تعوزها النظافة والجاذبية أم أنها زاخرة بالمباني الفاخرة والمستوى المرتفع الذي يؤهلها لإقامة الطقوس والمراسم؟ أما السمة الثامنة فتتمثل في موقف المسؤولين عن الطقوس والموسيقى والتنظيم: هل هم غير مبالين بالطقوس ولا يكترثون بالتنظيم؟ أم شغوفون وقادرون على إنجاح الحدث؟ والسمة التاسعة تتمثل في طبيعة الطقوس كما يتم أداؤها فعلياً: هل كانت رديئة ومهملة، أم فاخرة تؤدى تحت رقابة صارمة؟ وأخيراً تأتي مسألة

---

(1) يبدو ذلك بالنسبة لي كمؤرخ بمثابة المشكلة الرئيسية في المفهوم النصوصي للأنثربيولوجيا، كما يرمز إليه إي ليتش في كتابه، الثقافة والاتصال: المنطق الذي يتم من خلال الربط بين الرموز: مقدمة في استخدام التحليل البنائي في الأنثربيولوجيا الإجتماعية (لندن، 1976)، ص 84 - 93، حيث يتعرض بالتحليل لقصة تنصيب هارون كاهناً أعلى في الإنجيل. ولمزيد من الأمثلة الأوضح حول هذه الفكرة، راجع محاضرة نفس المؤلف غير المنشورة التي جاءت تحت عنوان «فارس لمرة واحدة تكفي» حيث يقارن فيها بين تنصيب الفوارس من خلال ذبح الخنازير في بورنيو خلال أربعينيات القرن العشرين، وهي المقارنة التي لا تضيف شيئاً جديراً بالاهتمام من وجهة نظري كمؤرخ حول «مغزى» مراسم التنصيب في السياق الحاضر.

الاستغلال التجاري: إلى أي مدى يرى صناع الأواني الفخارية والأوسمة وغيرها من التحف الفنية إمكانية صنع المال من صناعة القطع التذكارية في هذه الطقوس؟

وإذا قمنا بصياغة وتقييم الطقوس والمراسم الخاصة بالنظام الملكي البريطاني على هذا النحو يصبح من الممكن إعادة استكشاف «مدلوله» بطريقة أكثر إقناعاً من الناحية التاريخية أكثر مما استطاع علماء الاجتماع فعله حتى الآن. وقد رأى علماء الاجتماع أن إنجلترا منذ القرن التاسع عشر أصبحت مجتمعاً «متمدناً صناعياً معاصراً» يضرب به المثل في الأخذ والعطاء[1]. ويرى المؤرخون عادة أن التغييرات وأوجه التفاوت هي الأجدر بالاهتمام مقارنة بالجوانب الموحدة. ولنفرض مثلاً ـ كما يفعل كثير من علماء الاجتماع ـ أن وصف والتر بيجهوت (Walter Bagehot) للنظام الملكي في منتصف العصر الفيكتوري بأنه كان صالحاً في زمانه وللأزمنة التالية، فإن ذلك يؤكد على تجاهل عميق، ليس فقط للسياق الخاص الذي كُتب من خلاله «الدستور الإنجليزي» ومقالاته في صحيفة الإكونوميست، وإنما للطريقة التي تغير وتطور من خلالها سياق الطقوس الملكية وأداؤها منذ تلك الفترة[2].

ونجد في طيات هذا السياق الوصفي «الغامض» أربع مراحل مميزة في نمو الصورة الطقوسية للنظام الملكي البريطاني. فتعتبر الفترة الأولى (ما بين فترة عشرينيات القرن التاسع عشر وما قبلها حتى سبعينيات القرن نفسه) بمثابة فترة من الطقوس ضعيفة التحكم التي كان يتم أداؤها في مجتمع محلي بدائي مفكك.

أما الفترة الثانية التي بدأت سنة 1877 بتنصيب الملكة فيكتوريا إمبراطورة على الهند، واستمرت حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى، فمثلت أوج «التقاليد المستحدثة» في بريطانيا وكثير من دول أوروبا. وهي الفترة نفسها التي دخلت فيها على الطقوس القديمة عناصر الخبرة والقبول التي غابت من قبل، وتم استحداث طقوس جديدة عن عمد كتعبير عن هذا التطور. ثم جاءت بعد ذلك الفترة منذ 1918 حتى تتويج الملكة إليزابيث سنة 1953، وهي الفترة التي أقنع فيها البريطانيون أنفسهم ببراعتهم في إقامة الطقوس. وهي قناعة سادت نظراً لأن المنافسين السابقين لبريطانيا في الطقوس الملكية (ألمانيا والنمسا وروسيا) أطاحوا بأنظمتهم الملكية وأفسحوا الساحة لبريطانيا. وأخيراً منذ عام 1953 أدى تراجع بريطانيا كقوة عظمى واتساع تأثير التليفزيون إلى حدوث تغيير عميق في «مدلول» المراسم الملكية، رغم تدني الاهتمام بمتابعة خطوط هذه الفترة الجديدة. وفي السطور التالية، سوف نتناول هذه المراحل المتعاقبة:

---

(1) إي جي لوكس، «الطقوس السياسية والتكامل الاجتماعي»، ص 62 – 64.

(2) شيلز ويانج، «مدلول التتويج»، ص 64، بوكوك، الطقوس في المجتمع الصناعي، ص 103، روز وكافاناج، «النظام الملكي في الثقافة البريطانية المعاصرة»، ص553، 557. إن أهم نقطة حول عقدة بيجهوت والصورة المتناقضة للسلطة وبهرجة الملكية كانت تكمن في الواقع في كونها تشخيصية أكثر منها وصفية. وللحصول على تحليل أشمل حول هذا الموضوع، انظر: إن سان جون – ستيفاس (محرر)، الأعمال المختارة لوالتر بيجهوت، 12 مجلد، (لندن، 1965 – 1978)، ص 81 – 83. وانظر كذلك: آر اتش إس كروسمان، مقدمة لدبليو بيجهوت، الدستور الانجليزي (لندن، 1963)، ص 36.

ثانياً:

شهدت الفترة ـ التي استمرت حتى سبعينيات القرن التاسع عشر ـ نمو المملكة البريطانية وازدهارها من حيث القوة السياسية الحقيقية والنفوذ التي تميزت به. ومع بقاء تجربة القرن السابع عشر عالقة في أذهان المؤسسات الإنجليزية ظل العداء قائماً لزيادة النفوذ الملكي من خلال إعادة افتتاح مسرح السلطة الذي أغلق مع نهاية القرن السابع عشر. ففي عام 1807 مثلاً قام الملك جورج الثالث بحل البرلمان لمدة لم تتجاوز العام، مما ترتب عليه زيادة في قوة عداء الكنيسة لما اعتبرته تحرراً كاثوليكياً. وبعد أربع سنوات عندما أعتلى أمير ويلز العرش ساد اعتقاد عام بأنه يمكنه لو أراد أن يتخلص من إدارة التوريين Tory Administration ويضع الهويجيين Whigs بدلاً منهم، لكنه استمر فيما بعد كشخصية قوية وهامة في المعترك السياسي مسبباً كثيراً من القلق لكل من اللوردات كانينج وليفربول وولينجتون على السواء. كما كان خليفته الملك ويليام الرابع أكثر نشاطاً منه، حيث يصفه البروفيسور جاش (Gash) بقوله:

خلال فترة حكمه القصيرة التي استمرت 7 سنوات حل الوزارة ثلاث مرات، والبرلمان مرتين، لأسباب سياسية قبل انتهاء المدة المحددة لهما. وتعهد رسمياً ثلاث مرات أمام وزرائه بالتحالف مع المعارضين السياسيين، وسمح خلال إحدى المناسبات الاحتفالية باستخدام اسمه دون الرجوع لمستشاريه السياسيين، وذلك ليكون له صوت فعال في مجلس اللوردات[1].

ولم تكن حتى الملكة فيكتوريا في أوائل حكمها ملكة أقل نشاطاً من غيرها، ففي عام 1839 نجحت الملكة من خلال رفض الوصيفات اللاتي وافق عليهن بييل (Peel) في إطالة عمر حكومة ملبورن[2]. وفي عام 1851 قامت الملكة بخلع بالمرستون (Palmerston) من وزارة الخارجية، وظلت حتى بعد وفاة ألبرت «العقل المدبر والرئيس والمستشار الرئيسي والناقد لحكوماتها». وفي عام 1879 احتدم الجدل في مجلس العموم البريطاني حول دعوى دانينج (Dunning) الشهيرة بزيادة نفوذ التاج وضرورة تقليصه[3].

فإذا كان استمرار السلطة الملكية جعل من الطقوس الملكية العظمى ممارسة غير مقبولة فإن تجدد كراهية النظام الملكي جعلت منه أمراً مستحيلاً. وأما فيما يتعلق بالسمات العامة وسمعة الأجيال المتعاقبة من الأسرة المالكة خلال الأرباع الثلاث الأولى من القرن التاسع عشر فإن ذلك كان يعني لا محالة عامة الشعب ينظرون إلى تلك الطقوس بنوع من اللامبالاة أو العداء. وكانت حياة وتصرفات وأخلاق سلالة الملك جورج الثالث تؤهلهم لكي يكونوا أكثر الأجيال الملكية نصيباً من كراهية الشعب على مدى التاريخ

---

(1) إن ناش، رد الفعل وإعادة البناء في السياسة الإنجليزية، ما بين عامي 1832 - 1852 (أكسفورد، 1965)، ص 5.

(2) سي هيبرت، جورج الرابع (هارموندسورث، 1976)، ص 379 - 383، 675 - 686، 694.

(3) دي بيلز، من كاسليرية إلى جلادستون، 1815 - 1885 (لندن، 1971)، ص3، 163 - 166، جيه رايدلي، بالمرستون (لندن، 1972)، ص 529 - 540، كيه مارتن، العرش والمؤسسة (لندن، 1962)، ص 52.

الإنجليزي. فكان بذخ وإسراف الملك جورج الرابع وولعه بالنساء من الأسباب التي وضعت العرش في عهده في مكانة متدنية جداً، بلغت ذروتها في عام 1822 عندما أصبح زواجه من الملكة كارولين حديث السياسة العامة وفضيحة جماهيرية. وقد علقت صحيفة «التايمز» في افتتاحيتها على وفاته قائلة: «لم يكن هناك شخص يشعر بالأسف من تابعيه مثلما شعر هذا الملك الراحل»، واستمر المقال الافتتاحي يقول: «كم عين انتحبت عليه؟ كم قلب تحمل خفقة حزن واحدة حتى ولو كانت مصطنعة؟»[1].

وبنفس الطريقة تلاشت شعبية شهر العسل القصير للملك ويليام الرابع كنتيجة لعدائه لحكومة ويج (Whig) الإصلاحية، وبالتالي انتقدته صحيفة «ذي أوبزيرفر» بسبب «ضعف أهدافه ومحدودية عقله وجهله وقراراته الجائرة»[2]. ولم يحدث أي تحسن بالنسبة للملكة فيكتوريا في بداية حكمها. فقد أكسبها انحيازها لأول رئيس للوزراء في حكومتها ألقاباً مثل «سيدة ملبورن» و«ملكة الويجز»، لكنها تعرضت إلى الغضب العام بسبب تحيز ألبرت للألمان «وكان الأمير ألبرت منذ نعومة أظفاره قد ترعرع على مفاهيم جوته التصورية»[3]. وقد وصف بيجهوت أمير ويلز الجديد الذي وقع في شرك فضيحة موردونت وقضية أيلسفورد بـ«الشاب العاطل». ولم يستطع الأمير إضافة أي جديد للعرش القديم ذي الشعبية المحدودة.

وباختصار فإن النظام الملكي لم يكن محايداً أو مترفعاً عن السياسة أو سامياً فوق المجتمع كما أصبح فيما بعد. ولأن كلاً من السياسة والمجتمع كانا متمركزين في الأساس في العاصمة لندن كانت الميول الطقوسية للعرش أكثر محدودية. وخلال الفترة ما بين عصر ويلكس (Wilex) وعصر شامبرلين (Chamberlin) كان النفوذ القومي للندن محدوداً نسبياً بسبب عودة سيادة نظام المقاطعات في إنجلترا. وظل الولاء والعداء المحلي قوياً، كما استمر مجتمع المقاطعات مترابطاً ومتوحداً من الناحية الواقعية. وأدى النمو الاقتصادي المتوتر وبطء استخدام طاقة البخار إلى جعل بريطانيا «ورشة العمل على مستوى العالم» مجرد ورش صغيرة في حجمها وقليلة نسبياً في عددها. وكانت مدينة مانشستر مسقط رأس إنجيل (Angel) بما تحويه من مطاحن كبرى وضواحٍ متفرقة هي الاستثناء وليست القاعدة. وفي عام 1851 ظلت الزراعة أكبر مشغل لقوة العمل. وسادت إنجلترا آنذاك «الكنائس والمنازل الصغيرة المتواضعة والمنازل الريفية. وكانت المناطق ذات الطابع الريفي سواء الكبيرة منها أو الصغيرة هي المعيار بالنسبة للمدنية التي سادت منتصف القرن التاسع عشر»[4]. وفي مثل ذلك العالم المحلي والمقسم إلى مقاطعات والمباشر كانت فرصة تقديم طقوس

---

(1) هيلبرت، جورج الرابع، ص782 - 783.

(2) مارلين، ص 27.

(3) آر فالفورد، قرينة الأمير (لندن، 1966)، ص 156 - 159.

(4) دبليو إل بيرن، عصر توازن القوى: دراسة لجيل الوسط في العصر الفيكتوري (لندن، 1968)، ص 7، بريجز، ص 32، دبليو إيه أرمسترونج، الاستقرار والتغيير في المدن والمقاطعات الإنجليزية: دراسة اجتماعية ليورك، 1801 - 1851 (كامبريدج، 1974)، ص 10 - 11، بي مثياس، الدولة الصناعية الأولى: التاريخ الاقتصادي لبريطانيا، 1700 - 1914 (لندن، 1969)، ص 259 - 273، سي

سامية ومتشعبة ومهيبة للشخصية الأولى على مستوى الدولة ضعيفة جداً.

وكان موقف الصحافة عائقاً إضافياً أمام ذلك النمو، فبينما تم تغطية أنباء الطقوس الملكية المهيبة بالكامل في الصحف الصادرة في المقاطعات والعاصمة، ظلت الصحافة برمتها في عداء مع العرش. وخلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر أدت الهجمات الموجهة من الصحف اللندنية جيلاري ورولاندسون وكرويكشانكس إلى جعل العرش «مادة يومية ومنتظمة لرسامي الكاريكاتير والرسوم المتحركة»[1]. وبين خمسينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر ظلت الملكة فيكتوريا موضوعاً لا ينضب للانتقادات في المقالات الافتتاحية للصحف. وكانت الفضائح المثيرة وحوادث القتل ذات أثر واضح على تحسن توزيع الصحف أكثر من الإصدارات التذكارية لصحف التايمز والأوبزيرفر حول تتويج الملك ويليام الرابع والملكة فيكتوريا[2]. وكانت صحف المقاطعات سواء الليبرالية أو الفكرية أو المنطقية أو الموجهة لمتوسطي الدخل أكثر ميلاً إلى تأييد العرش من مثيلاتها الصادرة في العاصمة[3]. وكان لعدم وجود الصور آنذاك أثر بالغ على تصوير الطقوس الملكية العظمى بما يشبه الأساطير بالنسبة لجميع المتابعين، عدا فئات المتعلمين والأثرياء. وكان السبب في ذلك عدم وجود صحف رخيصة أو مصورة، إذ كانت صحيفة «لندن نيوز» التي بدأت في الصدور منذ 1842 تُباع مقابل شلن واحد للنسخة، وكانت قاصرة على الجمهور[4]. في هذه الظروف لم تكن الطقوس الملكية العظمى ذات شيوع يُذكر، وكانت الأحداث المؤسسية ضعيفة، واقتصرت الطقوس على أفراد بعينهم، وكان يتم أداؤها لصالح فئة محدودة من الناس، وليس لتثقيف عموم المجتمع[5].

وظل انتشار تكنولوجيا المواصلات في هذه الفترة يعمل على دمج العرش مع المجتمع، وليس رفعه فوقهم. ولا يوجد أي مفارقات تاريخية أو استعراض للعظمة في الطريقة التي كان يسافر بها أفراد العائلة الملكية الإنجليزية.

شامبرلين «نمو الدعم لحزب العمل في بريطانيا»، «الصحيفة البريطانية لعلم الاجتماع»، 24 (1973)، ص 482 - 484، إيه إي ميسون، اتحادات التجارة البريطانية، 1800 - 1875 (لندن، 1972)، ص 16 - 21، إيه ريد «السياسة والاقتصاد في تكوين الطبقة العاملة البريطانية: استجابة إلى اتش إف مورهاوس، التاريخ الاجتماعي، 3 (1978)، ص 359.

(1) إم وين جونز، تاريخ التصوير بالرسوم المتحركة للأسرة المالكة (لندن، 1978)، ص 40 - 45، 68 - 77، إم وواكر، اسكتشات يوميه: التاريخ البريطاني بالرسوم المتحركة خلال القرن العشرين (لندن، 1978)، ص 23.

(2) آر دي ألتيك، القارئ الإنجليزي العام (شيكاغو، 1957)، ص 343 - 344.

(3) إيه جي لي، أصول الصحف الشعبية، 1855 - 1914 (لندن، 1976)، ص 38، 45، 74، 120 - 121.

(4) سي فوكس، «تطوير التقرير الصحفي الاجتماعي في الصحف والدوريات الإنجليزية خلال أربعينيات وأوائل خمسينيات القرن التاسع عشر»، الماضي والحاضر، العدد 74 (1977، ص92 - 93، 100 - 102، 3، جي دي سيمون، الصحافة وقصتها (لندن، 1914)، ص 213.

(5) تجدر الإشارة كذلك إلى أنه تم إصدار القليل من المجلدات التي تحيي ذكرى الأحداث الملكية العظمى خلال هذه الفترة مثل السير جورج تايلور، تتويج الأكثر تقديساً وإحتراماً جلالة الملك جورج الرابع، مجلدين (لندن، 1839)، والتي كانت فاخرة جداً مما جعل بيعها قاصراً على فئة محدودة جداً من الجمهور.

وكانت إنجلترا خلال العصر الفيكتوري ـ كما وصفها البروفيسور طومسون ـ مجتمعاً معتمداً على الخيول، وكان هناك حوالي 120 ألف عربة كبيرة خاصة تجرها الخيول، و250 ألف عربة خفيفة تسير على عجلتين خلال سبعينيات القرن التاسع عشر[1]. وأصبحت تلك العربات التي قادها أفراد العائلة الملكية شائعة الاستخدام فيما بعد. فأول من استخدم عربة الجياد الخفيفة مثلاً هو الملك جورج الرابع، بينما استخدم الأمير زوج الملكة الحاكمة العربة التي تجرها الجياد. واستخدم أمير ويلز العربة[2]. هذه الاستخدامات الملكية أسهمت في زيادة انتشار العربات التي تجرها الجياد خلال منتصف العصر الفيكتوري. وقد قال دبليو بي آدامز إنه في سنة 1837 «شاع التنويع في الشكل والصناعة، بحيث أصبح من الصعب على الشخص المراقب المتابع أن يحصى جميع الأشكال»[3]. ونتيجة لذلك لم تكن العربات الملكية تزيد في حجمها عن تلك المملوكة لعامة الناس. ففي حفل تنصيب الملك ويليام الرابع كانت أميز العربات الموجودة هي عربة الأمير ايسترهازي، وحتى في حفل تنصيب الملكة فيكتوريا بعد ذلك بسبع سنوات كانت عربة السفير الفرنسي مارشال سولت ـ وليست عربة الملكة ـ هي الأكثر رفاهية.[4]

أصبح للتنافس الخارجي بين بريطانيا وبقية الأمم الأولوية حتى وإن كان ذلك في الأمور التافهة. فقد أدت هزيمة نابليون إلى ترك بريطانيا من دون منافس حقيقي في القارة الأوروبية، كما كانت الولايات المتحدة في أمريكا الشمالية تعاني من الحرب الأهلية، ما جعلها مؤهلة للانتقال من مرحلة المهد إلى التفكك من دون المرور بحالة القوة العظمى في الطريق. وقد جسّد خطاب «دون باسيفيكو» الشهير الذي ألقاه اللورد بالمرستون الثقة بالنفس بصورة دقيقة حين أثنى على الاستقرار الاجتماعي والدستوري المتميز لبريطانيا، مع التأكيد الصارم على دورها المتفرد كشرطي للعالم[5]. وكان البريطانيون في أوائل ومنتصف العصر الفيكتوري ينظرون إلى أنفسهم كقادة للتقدم ورواد للحضارة، ويفخرون بأنفسهم على الرغم من الطبيعة المحدودة لحكومتهم، وضعف الاهتمام بالإمبراطورية الرسمية، وكراهيتهم للاستعراض والبذخ والمراسم والتباهي[6]. وكان تأكيد القوة والثقة المطلقة في النجاح يعني عدم الاهتمام بالممارسات الاستعراضية.

وكانت مملكة بلجيكا الصغيرة تنفق أكثر من بريطانيا العظمى على محاكمها القانونية الرسمية، إلا أن

---

(1) إف إم إل طومسون، انجلترا في العصر الفيكتوري: المجتمع القائم على الخيول (لندن، 1970)، ص 16.

(2) السير دبليو جيلبي، العربات الحديثة (لندن، 1905)، ص 46 – 53، 63 – 64، جي إيه ثروب، تاريخ عربات الخيول (لندن، 1877)، ص 87 – 90.

(3) دبليو بي آدامز، عربات الخيول الفاخرة الإنجليزية (لندن، 1837)، ص 220.

(4) ثروب، انظر التوثيق السابق، ص 89 – 90، بي زيجلر، الملك ويليام الرابع (لندن، 1971)، ص 193.

(5) بيرن، عصر توازن القوى، ص 103، ريدلي، بالمرستون، ص 523 – 524، إيه بريجز، الشعب في العصر الفيكتوري (هارموندسورث، 1965)، ص 10 – 11، 24، 51.

(6) آر روبينسون وجيه جالاجر، أفريقيا والفيكتوريين: العقل الرسمي للإمبريالية (لندن، 1961)، ص 1 – 4.

واقع السلطة والتقشف الديني جعل الإنجليز ينظرون إلى ممارسات التبجيل والعظمة بشيء من الازدراء واللامبالاة[1]. ويتمادى هذا الموقف في تفسير سبب ضعف قابلية لندن لتلك المراسم الملكية الكبرى والسبب وراء ترفع الإنجليز عنها. وحتى أعتى الأبطال كانوا يسلمون بعدم قدرتهم على منافسة التخطيط الجيد لمدينة واشنطن في مرحلة مهدها، أو آثار روما العظيمة، أو روعة تجديدات هوسمان في باريس، أو أنظمة إعادة الإعمار العظيمة في فيينا التي أنشأها فرانسيس جوزيف سنة 1854، أو فخامة بناء الميادين الخمسة في سان بيترسبورج في النصف الأول من القرن التاسع عشر[2]. وكانت المباني العظيمة والشوارع الفارهة في تلك العواصم الكبرى بمثابة آثار دالة على قوة الدولة ونفوذ العرش. وعلى النقيض أصبحت في لندن الميادين والضواحي ومحطات السكك الحديدية والفنادق من الآثار الدالة على السلطة وثروات الأفراد. وذكر دونالد أولسن Donald Olsen أن لندن في منتصف العصر الفيكتوري ظلت رمزاً لمعاداة الاستبداد وتعبيراً صريحاً عن قدرة الشعب الحر وقيمه[3]. وكانت عظمة طابع باريس أو سان بيترسبورج رمزاً للاستبداد: وإلا كيف كان يمكن جمع قوة أو أموال كافية لإكمال تلك المنظومات العملاقة؟ وربما كانت لندن أقل عظمة، لكن شعبها لم يكن واقعاً تحت ذل الاستبداد. ويقول أحد المعاصرين: «إن المباني العامة قليلة، وكانت وضيعة في غالب الأحيان... ولكن ماذا كان يضير ذلك؟

ما مدى الروعة التي يمكن أن تشعر بها عندما تكون في دولة تمنح الحرية لشعبها؟

كان ذلك الولع بالحرية والاقتصاد وكراهية البذخ بمثابة قُبلة الموت للمراسم الملكية العظمى، وساعد عدم الاهتمام بالترتيبات الموسيقية لتلك المراسم على زيادة الصورة قتامة وظلمة. وكانت السبعون عاماً الأولى من القرن العشرين أسوأ فترات التاريخ الموسيقي الإنجليزي على الإطلاق على الأرجح، فلم

---

(1) السير جيه سامرسون، المعمار الفيكتوري في انجلترا: 4 دراسات تقويمية (نيويورك، 1971)، ص 115: «كانت الحكومات الإنجليزية في منتصف القرن التاسع عشر شحيحة إلى درجة غير معقولة، وكان هذا الشُح جزءاً من فلسفة قومية عبرت عن نفسها من حين لآخر في صورة ازدراء للمعماريين ولفن العمارة. وعلى الجانب الآخر كانت المحاكم القانونية في بروكسل خلال عهد بويلارت تتكلف حوالي 1,760,000 جنيه استرليني، بينما كان تصميم الشوارع الرئيسية في لندن يتكلف حوالي 1,500,000 جنيه استرليني فقط.

(2) إي جيه هوبسبوم، عصر العاصمة، 1848 – 1875 (1977)، ص 326، 328، 329، 334، 337، إي إن بيكون، تصميم المدن (لندن، 1978)، ص 196 – 199، 220 – 223، جيه دبليو ريبس، واشنطن القديمة: تخطيط وتطوير مركز العاصمة (برينستون، إن جيه، 1967)، ص 5، 20، 21، إيه سوتكليف، خريف وسط باريس: هزيمة تخطيط المدن، 1850 – 1970 (لندن، 1970)، الفصل الثاني، دي اتش بينكني، نابليون الثالث وإعادة بناء باريس (برينستون، 1958)، باسيم، بي أبركرومبي، «فيينا»، تقرير تخطيط المدن، آي (1910 – 1911)، ص 221، 226 – 227، جي آر ماريك، النسور تموت (لندن، 1975)، ص 171 – 172، آي إيه ايجوروف، التخطيط المعماري لسان بيترسبورج (اثينا ـ أوهايو: 1969)، ص 104 – 105، 182، 192، جيه اتش باتر، سان بيترسبورج: عصر الصناعة والتغيير (لندن، 1976)، ص 17 – 40.

(3) دي أولسن، نمو لندن في العصر الفيكتوري (لندن، 1976)، ص 51 – 53، 61، 329، لمزيد من التعليقات العامة حول المباني ذات القيمة للأنظمة المكانية، انظر: دي هارفي، العدالة الاجتماعية والمدينة (لندن، 1973)، ص 31 – 32.

تدم أعمال مميزة لأي موسيقي إنجليزي، وغلب الضعف والتفاهة النسبية على موسيقى المراسم[1]. وكان السلام الوطني بعيداً كل البُعد عن كونه أنشودة وطنية مهيبة مثلما أصبح فيما بعد، حتى إنه لم يتم إنشاده في مراسم تتويج الملكة فيكتوريا للعرش، وكانت الأنساق الكورالية الجديدة قليلة نسبياً. وخلال حكم الملك جورج الرابع[2] انتشرت صور بديلة لانتقاد الملك ومدح الملكة. وكان الأساتذة المتعاقبون على قيادة الفرقة الموسيقية للملك أناساً غير مميزين، واقتصرت مهامهم على أداء الأوركسترا الملكية[3]. ولم يكن السير جورج سمارت (Sir George Smart) عازف الأرغن بالكنيسة الملكية، الذي أسندت إليه كافة المراسم الملكية العظمي من جنازة الملك جورج الرابع إلى تتويج الملكة فيكتوريا، على قدر كبير من الكفاءة الفنية الفردية. وخلال مراسم تتويج الملكة فيكتوريا مثلاً أسندت إلى السير سمارت مهمة العزف على الأرغن وقيادة الأوركسترا في نفس الوقت، وهو ما نظر إليه «عالم الموسيقى» بنوع من السخرية، لأنه كان ضعيفاً في أداء أي من المهمتين على حدة[4]. وانعكس ذلك الضعف في الابتكار والقيادة على حالة الحزن التي سادت الجوقة الكاتدرائية الإنجليزية، خاصة في كاتدرائيات آبي Abbey والقديس بولس St Paul. وكانت البروفات غير شائعة، وكذلك ارتداء الزي الكهنوتي أثناء الأداء الموسيقي. وكانت الجوقة لا تؤدي جيداً، فضلاً عن التغيب المتكرر والفوضى وانتشار السلوك غير الملائم بين أفرادها. وكانت العروض طويلة وفوضوية. وغالبية مساعدي الكهنة في كنيسة ويستمنيستر آبي كانوا من كبار السن الذين عازتهم الكفاءة، وكان الموهوبون القلائل ينتمون إلى جوقات موسيقية أخرى بالكنائس اللندنية، ما أدى إلى عدم الاعتماد على حضورهم.

وكان السبب في جزء من المشكلة هو تدني الاهتمام بالطقوس من جانب رجال الدين الذين انقسموا إلى فريقين؛ فريق نظر للأمر بعدم اكتراث، وآخر عارضه تماماً. فقد أشار أحد رجال السلطة في أوائل عام 1763 إلى أن «بعض رجال المناصب العليا بالكنيسة غير آبهين» بأداء الطقوس الكنسية[5]. وأدت عوامل فقر الوسائل وغياب الذوق إلى جعل الأرباع الثلاثة الأولى من القرن التاسع عشر في مكانة متأخرة من حيث الطقوس الكنسية والاهتمام بها[6]. ففي كنيسة ويستمنيستر آبي ألغيت مقطوعة ألتر الفريدة لمؤلفها

---

(1) إم كينيدي، أعمال رالف فوجان ويليامز (Ralph Vaughan Williams) (لندن، 1964)، ص 1.

(2) بي إيه سكولز، «ليحفظ الرب الملكة»: تاريخ ورومانسية السلام الوطني الأول على مستوى العالم (لندن، 1954)، ص 147 - 148، 165، 203 - 204، 209، انظر كذلك جدول 3 بالملحق.

(3) كانوا: السير ويليام بارسونز (1786 - 1817)، ويليام شيلد (1817 - 1829)، كريستيان كرامر (1829 - 1834)، فرانسوا كرامر (1834 - 1838)، جورج أندرسون (1848 - 1870)، السير ويليام كازينز (1870 - 1893). انظر: إي بلوم (محرر)، قاموس جروف للموسيقى والموسيقيين، العدد الخامس، المجلد 10 (لندن، 1954)، ص 627.

(4) أنون، «الموسيقى في برامج التتويج الأخير»، ميوزيكال تايمز، العدد 14 (1902)، ص 18 - 20.

(5) مقتبس من بيرس، انظر التوثيق السابق، ص 18 - 19.

(6) دبليو أو شادويك، الكنيسة الفيكتورية، الإصدار الثاني (لندن، 1972)، ص 366 - 374.

رين (Wren) خلال مراسم تتويج الملك جورج الرابع، وحل محلها بناء موسيقي خال من الإجلال والوقار. وبعد ذلك أعيدت هيكلة الجوقة الموسيقية، وتم وضع مقاعد العازفين على مسافة متقاربة جداً، مع إجراء تعديلات على المجموعات الموسيقية قللت من أي فرصة لنجاح غناء الجوقة حتى ولو كانوا على درجة عالية من المهارة. وعجز عازف الأرغن جيمس تورل (James Turle) بين عامي 1831 و1882 عن تنظيم الجوقة، وكانت آلة الأرغن التي استخدمها في العزف قديمة لا يُسمع صوتها. وبين عامي 1847 و1948 أعاد كبير الكهنة باكلاند (Buckland) تنظيم الجوقة، ووضع غالبية المجموعة الإنشادية في أجنحة لا يمكنهم من خلالها سماع أو رؤية قائد الجوقة. وعندما عادت المجموعة الإنشادية مرة أخرى إلى صحن الكنيسة كانوا مرغمين على غناء الترانيم من «ملصقات ضخمة معلقة على أعمدة الكنيسة». وانتقد يب بحجة قوية «البرودة والهزال واللامبالاة في أداء الطقوس الدينية المقدسة». وخلال فترة تولي رئيس الكهنة ستانلي (1870 ـ 1891)، اتسمت إدارة كنيسة آبي «بتجاهل التمويل وعدم كفاءة العمل»[1]. فإذا كانت مهمة إدارة الجوقة في الطقوس الرسمية أكثر مما يستطيع كبير الكهنة التوافق معه، فلا بد من أن التخطيط الفعال وتنفيذ المراسم الملكية العظمى في كنيسة آبي كان يفوق قدرتهم.

ثالثاً:

يجب أن نفهم من هذا السياق الأداءَ الفعليَّ وشعبية الطقوس والمراسم الملكية خلال الأرباع الثلاثة الأولى من القرن التاسع عشر. والواضح أنه خلال تلك الفترة لم تكن المراسم موجودة لتمجيد العرش سوى في المعارك السياسية، ولم تكن نوعاً من الزينة الملكية. وكانت المراسم في تلك الفترة في حالة وسيطة بين العجز التام الذي تعرضت له فيما بعد وبين قمة القوة الاستعراضية التي كانت عليها في بادئ الأمر. وأدى استمرار النفوذ السياسي للعرش إلى تذبذب حالة تلك الطقوس، لأن القوة الحقيقية للدولة جعلت الطقوس غير ضرورية. كما أن الطبيعة الانغلاقية المحلية للمجتمع، وضغوط المقاطعات، وفخامة البيئة المدنية، جعلت الطقوس عملية مستحيلة البقاء. واستمرت الانتماءات المحلية لدى الغالبية العظمى من السكان طاغية على انتماءاتهم القومية. وحتى في اللحظات النادرة التي نجحت فيها الطقوس والشعائر في جذب الاهتمام الشعبي والوطني لم تكن هذه الطقوس مرتبطة بالعرش، وارتبطت بأبطال مثل نيلسون (Nelson) أو ويلينجتون (Wellington) الذين تفوقت جنائزهم في شهرتها ومهابتها والمشاركة الشعبية على جنازات ملوك من أمثال جورج الثالث وجورج الرابع ووليام الرابع وألبرت[2].

---

(1) جيه بيركنز، كنيسة ويستمنيستر آبي: العبادة والمراسم، المجلد الثالث (لندن، 1938 - 1952)، ص 89 - 94، 106 - 109، 144، 153 - 163، العدد 2، ص 16، العدد 3، ص 141، 149، 152، 155، 160، 163 - 164، آر إي بروثيرو، حياة وكفاءة آرثر بينرين ستانلي، دي دي، كبير القساوسة السابق في كنيسة ويستمنيستر، المجلد الثاني (لندن، 1893)، العدد 2، ص 282 - 283.

(2) آر ديفي، تاريخ الحداد (لندن)، ص 75 - 77، 81 - 83، جيه إس كيرل، الحداد الفيكتوري (نيوتن أبوت، 1972)، ص 4 - 5،

أما الملوك النشطون سياسياً الذين لم يكونوا محبوبين على المستوى الشخصي وكانوا يجوبون شوارع لندن البائسة بالمواصلات التقليدية فقدكانوا زعماء مجتمعيين أكثر من كونهم زعماء قوميين. ولم تكن المراسم الملكية المصاحبة لهم مصدر إسعاد لجموع الشعب، وإنما طقوس جماعية تهدف من ورائها الطبقة الأرستقراطية والكنيسة والأسرة المالكة إلى تأكيد وحدتها خلف الأبواب المغلقة. ووفقاً للأنثربيولوجيين لم تنجح الاستعراضات اللندنية في تلك الفترة الأولى في صياغة لغة مراسم متناسقة مثلما حدث في عصر تيودور وستيوارت وفي نهاية القرن التاسع عشر. وحاول أنصار تلك الطقوس والمشاركون فيها والمتابعون لها إعادة صياغة النظرة إليها كجزء من سلسلة متكاملة من المراسم المترابطة. ولم يكن هناك أي لغة دالة على المهابة، أو أي أسلوب معين للنظارة، أو تعبيرات لغوية طقوسية. وبالتالي لم يكن الأمر برمته أعظم من مجموع أجزائه.

ونتيجة تلك الظروف وجد الضعف الواضح في الطقوس البريطانية خلال تلك الفترة الأولى مزيداً من الأسباب المفسرة له ولم يكن الماركيزات[1] الثلاثة القادمون لمدينة سالزبوري منفردين في عدم تأثرهم بالطقوس الملكية البريطانية. وأشارت صحيفة «لندن نيوز» في عام 1852 بمناسبة جنازة ويلينجتون بأنه «يقال إن الإنجليز شعب لا يجيد تنظيم العروض والاحتفالات، ولا يعرف الأسلوب الأمثل لتنظيمها؛ وإنهم يمتدحون ويشيدون حتى بأضعف المحاولات، وإنهم على عكس فرنسا ودول القارة الأوروبية ليس لديهم ذوق حقيقي في المراسم، وهو عيب في حق الإنجليز بلا شك»[2]. وفي إحدى حفلات الزفاف الملكي بعد ذلك بنحو ست سنوات قالت نفس الصحيفة «لا يوجد في هذا البلد سوى القليل من الاحتفالات العامة المهيبة، وكانت عناصر وتراكيب تلك الاحتفالات متشابهة وضعيفة»[3]. وخلال عام 1883 دوّن ويليام جونز (Wiliam Jones) ضمن ملاحظاته: «يجب أن نقر أن العصر الحالي ليس ملائماً لتنظيم احتفالات جيدة»[4].

وكان تعليق ويليام جونز صحيحاً تماماً، حيث تأرجحت غالبية الاحتفالات الملكية المهيبة التي أقيمت خلال الأرباع الثلاثة الأولى من القرن التاسع عشر بين الهزلية والإخفاق التام. وفي جنازة الأميرة تشارلوت (Princess Charlotte) ابنة الأمير ريجنت (Prince Regent) سنة 1817 كان الحانوتيون مخمورين. وفي وفاة دوق يورك بعد ذلك بنحو عشر سنوات، كانت كنيسة التابين في ويندسور رطبة جداً

سي أومان، نيلسون (لندن، 1947)، ص 563 - 566، لونجفورد، ويلينجتون، مجلدين (القديس ألبانز، 1971 - 1975)، مجلد 2، ص 489 - 495.

(1) هو لقب شرف أقل رتبة من الدوق وأعلى من الكونت، ولا زال يُستخدم في بعض دول أوروبا (المترجم)

(2) صحيفة أخبار لندن المصورة - 25 سبتمبر 1852

(3) في نفس المكان، 30 يناير، 1858.

(4) دبليو جونز، ملوك ومراسم تتويج (لندن، 1883)، ص 8.

لدرجة أن جميع المشاركين في التأبين أصيبوا بنزلات برد، وتعرض كاهن التأبين للحمى الروماتيزمية، ومات أسقف لندن. ورغم أنه تم إعداد مراسم تنصيب الملك جورج الرابع لتصبح واحدة من أعظم الاحتفالات البريطانية على الإطلاق، في محاولة بائسة لكسب بعض الشعبية، امتزجت مظاهر العظمة في هذه الاحتفالية الكبرى بالهزلية. وكان من الضروري الاعتماد على المرتزقة في قاعة ويستمنيستر للحفاظ على حالة السلام والهدوء بين الضيوف المتشاحنين. وبدا الملك جورج رغم أناقته وترفه «ضخماً جداً عما يبدو، وظهر أقرب إلى الفيل منه للإنسان». وأدت المحاولة الفاشلة والمثيرة للشفقة التي قامت بها الملكة كارولين (Queen Caroline) للوصول إلى آبي إلى إفساد كافة الأمور. وخلال مراسم تنصيب الملك جورج الثالث قال نائب الإيرل مارشال تعليقاً على الانتقادات المستحقة الموجهة للملك حول ترتيبات المراسم: «نعم يا سيدي، كان هناك شيء من الإهمال، لكنني سأحرص على تنظيم مراسم التتويج التالية بأدق صورة ممكنة»[1]. لكن الظروف حالت دون تنفيذ ما وعد به.

ولم ينجح إفراط الملك جورج الخامس في إظهار العظمة، ولم يتكرر بعدها على مدى حوالي نصف القرن. حتى في جنازة الملك جورج في ويندسور تحدث الملك ويليام الرابع بشكل مختصر جداً، وغادر المراسم قبل نهايتها. وقالت صحيفة «التايمز» في معرض وصفها للمؤبنين: «لم نر قط مثل تلك الفظاظة والوقاحة والسلوك المشين من هؤلاء النفر»[2]. أما الملك ويليام فكان يكره المراسم والبهرجة، وحاول تحاشي إقامة مراسم لتتويجه، لكنه اضطر في النهاية للسماح بإقامة المراسم على أن تكون مختصرة جداً لدرجة أنها أصبحت فيما بعد معروفة على سبيل السخرية باسم «نصف التتويج». وكانت جنازته على نفس القدر من التواضع، لدرجة أن جريفيل (Greville) وصفها «بالسخرية البائسة». وكانت المراسم طويلة ومملة لدرجة أن المؤبنين بدؤوا يشعرون بالضجر، وأخذوا في الضحك والثرثرة وتبادل التعليقات الساخرة عند رؤية التابوت[3]. كما لم يكن حفل تنصيب الملكة فيكتوريا أكثر إجلالاً، فكان تلقائياً تماماً من دون أي بروفات، وفقد رجال الدين ترتيبهم في المراسم، وكانت الجوقة غير متناسقة، وارتدى مطران كانتربيري خاتماً كان كبيراً جداً على إصبعه، وظلت اثنتان من الوصيفات تتحدثان طوال المراسم[4]. وكانت جنازة ألبرت من أكثر المراسم خصوصية في ويندسور، تماماً مثل حفل زفاف أمير ويلز. وفي لندن ـ حيث أقيم حفل استقبال ألكسندرا ـ ذكر المعلقون أن الحفل كان يشوبه «ضعف الذوق في التزيين، وغياب المرافقين،

---

(1) جيه بيركنز، كتاب التتويج (لندن، 1902)، ص 97، 115، 175، 258، هيبرت، جورج الرابع، ص 597 - 604. يجب أن نؤكد على أن هناك كثيراً مما يمكن قوله حول الأسلوب العام للملك جورج الرابع والذي ينتظره مزيد من التطورات: مظاهر الإجلال والعظمة في لندن (شارع ريجنت)، الزيارات الملكية (على أسكتلندا وأيرلندا) ومراسم التتويج باهظة التكلفة (انظر الملحق، جدول 1). وأرى هنا أنه على الرغم من كل ذلك، فإنه من دون التسلسل الملائم للظروف السياقية (كما كان متوقعاً أن يحدث لاحقاً) ما كان ذلك لينجح.

(2) هيبرت، جورج الرابع، ص 777 - 779.

(3) زيجلر، ويليام الرابع، 152 - 153، 291.

(4) إي لونجفورد، فيكتوريا، آر آيز (لندن، 1966)، ص 99 - 104.

والرداءة غير العادية في البطانة الملكية». واعترض بانش بدوره على ضرورة حدوث الزفاف في ويندسور: «قرية غير معروفة بالقرب من مدينة بيركشاير، مشهورة فقط بوجود قلعة قديمة، ومن دون أي تجهيزات صحية». ومرة أخرى كان التخطيط والتنظيم ضعيفاً بشكل فاجع، واضطر بالمرستون (Palmerston) إلى العودة من ويندسور على متن القطار الخاص، واضطر ديزرائيلي (Disraeli) إلى الجلوس في حجر زوجته[1].

إلا أن أوج الانحدار في العظمة الملكية والمراسم ظهر في العقود التي تلت وفاة الأمير ألبرت، عندما تعرضت عزلة المرأة المترملة والفضائح العامة التي طالت أمير ويلز إلى «عدد لا حصر له من الانتقادات والتنديدات»[2]. وبين عامي 1861 و1886 لم تفتتح الملكة التي أصبحت معروفة آنذاك في الصحف العامة باسم «السيدة براون» البرلمان سوى ست مرات فقط. وقد تأسفت صحيفة «التايمز» لتكرار غياب الملكة عن ويندسور وبالمورال وأوزبورن.

وفي عام 1864 تم تعليق لافتة على سياج قصر باكينجهام في صورة الإعلان التالي: «هذا المكان سيتم تركه أو بيعه بسبب خسارة الساكن السابق»[3]. وخلال الفترة ما بين 1871 و1874 تأسس 84 نادياً تابعاً للجمهوريين، وتعالت أصوات المتشددين من أمثال ديلكي (Dilke) وتشامبرلين (Chamberlain) مطالبين بالتحقيق في القائمة المدنية. واستمر والتر بيجهوت ـ رغم انحيازه إلى ضرورة اتسام العرش الملكي بالعظمة والوقار ـ في التأكيد على تكذيب ذلك، حيث قال: «من السهل نسيان كل ما هو غير مرئي... لكن الرمز الفعال يحتاج دوماً إلى الظهور والوضوح». وزاد والتر بيجهوت على ذلك قوله: «من الأسباب التي لا يصعب توضيحها أن الملكة ارتكبت كثيراً من الأخطاء التي أضرت بشهرة النظام الملكي وشعبيته، من خلال تقاعدها الطويل عن الحياة العامة، وكما فعل خلفاؤها من غير مستحقي العرش من تبذير واستهتار»[4].

إلا أن فيكتوريا كانت عنيدة بطبيعتها؛ ففي عام 1863 على سبيل المثال رفضت أن تفتتح البرلمان، مؤكدة على «عدم استطاعتها مباشرة مهامها العليا التي يصاحبها مراسم قومية، والتي تحتم عليها الظهور بكامل هيئتها أمام العامة، متعللة بظروفها الصحية»[5]. وأشارت الملكة فيما بعد إلى أنها حتى وفي حضور زوجها «كانت دائماً ما تشعر بالتوتر والعصبية من المناسبات العامة»، وجاء غياب دعم ألبرت في جعل

---

(1) نفس التوثيق، ص 395، جي باتسكومب، الملكة ألكسندرا (لندن، 1972)، ص 45 - 46.

(2) زيجلر، العرش والشعب، ص 21.

(3) لونجفورد، فيكتوريا آر آي، ص 401.

(4) دبليو بيجهوت، «النظام الملكي والشعب»، الإيكونوميست، 22 يوليو1871، «دخل أمير ويلز»، الايكونوميست، 10 أكتوبر 1874، أعيدت طباعة المقالين في سان جون - ستيفاس، الأعمال المجمعة لوالتر بيجهوت، 5، ص 419 - 431.

(5) جي إي باكل (المحرر)، خطابات الملكة فيكتوريا، الحلقة الثانية، 1862 - 1885، 3 مجلدات (لندن، 1926 - 1928)، ص 133.

الظهور في تلك المناسبات أمراً لا يمكنها تحمله[1]. ولكن خلال الفترة الأولى لرئاسة جلادستون للوزراء أصبح لا يمكن السماح باستمرار ذلك الأمر. وواصل قائلاً: «إذا تحدثنا بصراحة ووضوح فإن الملكة ضعيفة الظهور وأمير ويلز لا يلقى كثيراً من الاحترام». وللمرة الثانية في الفترة بين 1870 و1872 حاول جلادستون بكل ما أوتي من قوة ـ وبعدم لباقة أيضاً ـ تذكير الملكة «بالأهمية العظمى للمهام الاجتماعية والرسمية للملك» في «النجاح الاجتماعي للدولة واستقرار العرش»[2]. ولكن على الرغم من محاولاته المستميتة للتوصل إلى حلول لتلك «الأزمة الملكية العظمى»، سواء عن طريق حث الملكة على الظهور العام المتكرر، أو بتنصيب أمير ويلز نائباً للملكة على أيرلندا، لم تتحرك فيكتوريا.

وكما ذكر ديزرائيلي في مجلس العموم: «كانت الملكة عاجزة صحياً ومعنوياً عن أداء مهامها»[3]. ويتفاقم سوء هذه الصورة الضعيفة التي اكتسبتها الطقوس الملكية من خلال تدني مستوى الرواج التجاري الذي نتج عن هذه المراسم خلال هذه الفترة الأولى؛ فكانت الآنية التذكارية مثلاً فناً معروفاً منذ ثمانينيات القرن الثامن عشر، إلا أن الشخصيات الملكية نادراً ما تم تصويرهم على هذه الآنية، على عكس شخصيات معاصرة أخرى. وكان الملك فريدريك العظيم (Frederick the Great) أشهر من الملك جورج الثاني، بينما كان نيلسون (Nelson) وويلينجتون (Wellington) أكثر تذكراً من جورج الثالث. وأنتجت الآنية الفخارية في عهد جورج الرابع دعماً للملكة كارولين أكثر من الملك نفسه. ولم تحظ مراسم تتويج كل من ويليام الرابع وفيكتوريا سوى بقليل من الاهتمام، ورغم تعدد الزيجات الملكية بين عامي 1861 و1886 فإنه لم تنتج أي آنية تذكارية على الإطلاق. ينطبق نفس الأمر على إنتاج الميداليات والأوسمة المخصصة للبيع. فقد صدرت ميداليات وأوسمة دعماً للملكة كارولين أكثر مما أنتج خلال مراسم تنصيب زوجها ومراسم تنصيب كل من ويليام وفيكتوريا[4]. وخلال هذه الفترة الأولى كانت الأسرة المالكة لا تحظى بكثير من الشعبية، كما كان قبول مراسمهم محدوداً جداً إلى درجة أنها لم تأت بأي نفع على الرواج التجاري لاستغلال شهرتها.

رابعاً:

حدث تغير جذري في الصورة العامة للنظام الملكي البريطاني بين أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر

(1) نفس المرجع السابق، ص 244.

(2) بي جويدالا، الملكة والسيد جلادستون، 1845 – 1879، مجلدين (لندن، 1933 – 1934)، 2، ص 357.

(3) بي ماجنوس، جلادستون: السيرة الذاتية (لندن، 1963)، 207 – 217.

(4) جيه وجيه ماي، الآنية الفخارية التذكارية، 1780 – 1900، (لندن، 1972)، ص 2، 40 – 45، 51، 58 – 59، 73، دي روجرز، تذكارات وهدايا التتويج (لندن، 1975)، ص 25 – 30، 31 – 33، 36، جيه إدموندسون، جمع الميداليات التذكارية الحديثة (لندن، 1972)، ص 39 – 42، انظر كذلك الجدول 2 بالملحق.

وعام 1914، فأصبحت الطقوس الملكية[1] ـ التي كانت ضعيفة وخاصة ومحدودة القبول فيما سبق ـ أكثر دقة وشعبية بين عموم الشعب. وساهم في ذلك إلى حد ما التقاعد التدريجي للملوك عن ممارسة النشاط السياسي، حتى فيكتوريا التي كانت متعنتة ومعارضة لذلك في بداية توليها العرش، تخلت عن كثير من سلطتها في النهاية. وساهم تعاظم وإدراك أهمية الانتخابات وزيادة نفوذ الأحزاب السياسية في تقليل النفوذ الملكي إلى الحد الذي جعل أزمة غرفة نوم الملكة عديمة الشهرة.

فعلى سبيل المثال بمجرد أن ثار اللغط بين الناخبين في عام 1880 لم تستطع الملكة البريطانية الأم إلا عزل ديزرائيلي وجلادستون عن منصبهما[2]. واعتلى الملك إدوارد السابع العرش وهو كبير في السن وعديم الخبرة، ما أدى إلى ضعف إدارته للأمور، فكان يقضي ثلاثة أشهر من السنة بالخارج، ولا يتواجد إلا في مناسبات السياسة الخارجية ومراسيم منح الأوسمة والنياشين. وبالتالي كان دوره محدوداً في الحياة السياسية[3]. ومع تهاوي السلطة الحقيقية للعرش الملكي أصبح الطريق أمامه ممهداً لكي يعود كمركز للمراسم والطقوس العظمى من جديد. وظلت دول أخرى مثل ألمانيا والنمسا وروسيا تُعلي من شأن الطقوس والمراسم كما كان في السابق، بهدف تمجيد النفوذ الملكي، ولكن على النقيض من ذلك في بريطانيافقد أصبحت الطقوس المشابهة تقام بسبب ضعف النفوذ الملكي. وبالتالي اختلفت إنجلترا عن الدول الأخرى في أن عودة مسرح السلطة لم تكن هي السبب الرئيسي وراء ضعف المراسم.

وفي الوقت ذاته أدت زيادة شعبية تبجيل العرش إلى تحسين مستوى الاقتناع بأهمية المراسم بطريقة لم تكن ممكنة من قبل، حيث حلت الشعبية محل السلطة. وأدى طول فترة الحكم فيكتوريا واستقامتها والشعور بالواجب والمكانة المتميزة كملكة أم لأوروبا وأبرز شخصيات الإمبراطورية إلى الترهل ثم الانهيار، والموقف العدائي المبكر نحوها. ولم تعد الملكة عند موتها تلقب «السيدة جويلف» و«ملكة الهويجيين»، وحل محلها ألقاب «أكثر الملكات تميزاً» و«وريثة اللقب المبجل»[4]. كما لم يكن الزمن أكثر كرماً مع إدوارد السابع، حيث لم تدم حياته المسرفة التي كان يعيشها والتي شملت روعة وأناقة سفرياته ونجاحاته الملحوظة في سباقات الخيل وجماله الذي لا يضاهى وروعة انتقائه لرفقائه سوى لسنوات قليلة خلال توليه العرش. وأصبح «الشباب غير المستغل» لبيجهوت في العهد الملكي القديم شخصية رئيسية كبرى، وأباً للإمبراطورية، وعماً لأوروبا. وكما قال أحد الشعراء عند موته:

---

(1) ماجنوس، إدوارد السابع، ص 526، مارتن، العرش والبناء، ص 68، زيجلر، العرش والشعب، ص 28.

(2) لونجفورد، فيكتوريا، آر آي، ص 537 - 538.

(3) بي ماجنوس، الملك إدوارد السابع (هارموندسورث، 1967)، ص 342، 348، 373 - 377.

(4) آر ديفي، عظمة لندن، مجلدين، (لندن، 1906)، 2، ص 623. في غضون شهر، نشرت قرابة 3000 مرثاة في المملكة المتحدة ومستعمراتها، وأعيدت طباعتها فيما بعد في جيه إيه هامرتون، رحيل فيكتوريا (لندن، 1902). وكما علق هانيس: «من أبرز الأشياء عنهم تأكيدهم على أن الملكة العجوز تمثل أماً لهم». انظر: إس هاينز، تغير الفكر في العصر الإدواردي (برينستون، إن جيه، 1968)، ص 15.

يـــا هـــول الحــــــسرة الـــتـــي نـــزلـــت بـــأوروبـــا

عــنـدمـا طــوى المـــوتُ عـنـا أبــانـــا الـعـجـوز العزيز

وقد زادت التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدها الربع الأخير من القرن التاسع عشر من سرعة التغير في المواقف نحو النظام الملكي من خلال وضع الملكة فيكتوريا والملك إدوارد فوق السياسة كشخصيات بطريركية لباقي الأمة. وأعادت لندن التأكيد مرة أخرى على هيمنتها القومية، لاسيما مع حالة الضعف الملحوظة في هويتها وولائها العرقي المحدود[1]. وأصبحت بريطانيا في أواخر القرن التاسع عشر مجتمعاً متحضراً وصناعياً ومتكتلاً مع تبلور الانتماءات والصراعات الطائفية في إطار عمل قومي للمرة الأولى على الإطلاق. وساهمت الوحدة الجديدة والصراعات حول قضية تاف فيل وحكم أوزبورن والاضطراب الصناعي غير المسبوق خلال السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة في زيادة توتر المناخ الاجتماعي والاقتصادي[2]. وفضلًا عن ذلك وكما تأكد خلال مراسم تتويج الملك إدوارد، كان هناك تناقض ملحوظ بين «الشخصية العتيقة لكثير من الظروف المادية للحياة عند تتويج الملكة فيكتوريا» مع التطورات الدرامية التي حدثت على مدى الستين عاماً التالية ـ توسيع نطاق الحقوق الدستورية للمواطن والسكك الحديدية واكتشاف طاقة البخار والتلغراف والكهرباء والترام[3]. وخلال ذلك العصر من التغيير والأزمات والتوتر أصبح «استعادة التراث الماضي» والتمثيل الشرفي لملك محدود السلطة ولكن مبجل كرمز موحد للديمومة والمجتمع الوطني ممكناً وضرورة أيضاً. استنتج والتر بيجهوت خلال ستينيات القرن التاسع عشر أنه «كلما زادت النزعة الديمقراطية لدينا يزداد لدينا حب الدولة والشهرة، وهو ما يسعد عامة الشعب دوماً»، وقد ثبتت صحة مقولته بالفعل[4].

ومن العوامل الهامة التي ساهمت في تعزيز الصورة الجديدة للنظام الملكي كزعيم للوطن التطوراتُ التي شهدها الإعلام في ثمانينيات القرن التاسع عشر. فمع بداية ظهور الصحافة الصفراء أصبحت الأخبار أكثر قومية وإثارة للمشاعر، وسرعان ما تحولت الصحافة القديمة العقلانية الموجهة للطبقة المتوسطة والانتماءات الليبرالية بالصحف اليومية القومية الكبرى: المتمركزة في لندن والمتحفظة والجامدة

---

(1) بريجز، المدن الفيكتورية، ص 312 – 313، 327، 330، 356 – 359

(2) تشامبرلين، «نمو الدعم لحزب العمل»، ص 481، 485، بيلينج، تاريخ اتحادات التجارة البريطانية، ص 89، موسون، اتحادية التجارة البريطانية، ص 65، جيه لافيل، اتحادات التجارة البريطانية، 1875 – 1933 (لندن، 1977)، ص 9، 21 – 23، 30 – 33، 42 – 46.

(3) جيه إي سي بودلي، تتويج الملك إدوارد السابع: فصل من التاريخ الأوروبي والإمبريالي (لندن، 1903)، ص 203 – 206.

(4) دبليو بيجهوت، «ثمن الكرامة العامة»، الإيكونوميست، 20 يوليو 1867، أعيد طباعتها في سان جون – ستيفنز، الأعمال المجمعة لوالتر بيجهوت، 5، ص 413.

والموجهة للطبقة العاملة[1]. وأصدر هارمسورث في عام 1896 صحيفة الديلي ميل التي بيعت بسعر نصف بنس، وحققت مبيعات يومية وصلت إلى 700 ألف نسخة في 4 سنوات. وسرعان ما أعقبها صدور صحف الميرور والاسكتش والديلي برس. وفي الوقت نفسه توقفت تماماً الرسوم الكاريكاتيرية اللاذعة والافتتاحيات التي سادت من قبل، وتجاهلت الصحف أنباء الملك إدوارد السابع، وصوّر رسامو الكاريكاتير من أمثال بارتريدج (Partridge) وكاروثرز جولد (Carruthers Gould) الأحداث الكبرى في حياة ووفاة الملوك بصورة متحفظة ومحترمة. ولكن ظل انتقاد الملوك البريطانيين في الصحافة الأجنبية فقط. أما الصحف الإنجليزية فبقيت محافظة على الاحترام والتوقير لأخبار ملوكها[2]. وهناك تغيير ثالث رئيسي شمل تطوير تقنيات جديدة في التصوير والطباعة، وهو ما يعني أن الصور والرسوم الصحفية لم تعد قاصرة على الصحف الأسبوعية مرتفعة التكلفة الموجهة للطبقة المتوسطة. ونتيجة لذلك تحول وصف المراسم الملكية العظمى مع نهاية القرن التاسع عشر إلى التلقائية والنشاط بطريقة متعاطفة ومؤيدة على نحو غير مسبوق، وهو ما أصبح يروق شريحة أكبر من العامة أكثر من ذي قبل[3].

فإذا كانت الصحافة من العوامل الرئيسية التي رفعت الملوك إلى مرتبة الآلهة المقدسة فإن التغيرات في تكنولوجيا المواصلات أدت إلى تأثير مشابه، حيث ساهمت في زيادة تحسن ورفاهية المواكب الملكية. وحظيت تجارة العربات التي تجرها الحيوانات اعتباراً من سبعينيات القرن التاسع عشر بدفعة قوية في معدلات نموها[4]. وأدى اختراع دانلوب (Dunlop) للإطار الهوائي في عام 1888 إلى طفرة في عالم الدراجات خلال العقد التالي.

وكان هناك في عام 1898 ما يزيد على 1000 ميل من السكك الحديدية في المدن الإنجليزية، وازداد الرقم إلى ثلاثة أضعافه عام 1914[5]، وبالنسبة لقاطني المدن على وجه الخصوص (الذين أصبحوا يمثلون

---

(1) بريجز، المدن الفيكتورية، ص 356 - 358.

(2) والكر، الاسكتشات اليومية، ص 7 - 8، 13، وين جونز، التاريخ الكاريكاتوري للنظام الملكي، ص 130، 138 - 139، لي، أصول الصحافة الشعبية، ص 120 - 130، 190 - 196، سيمون، الصحافة وقصتها، ص 229 - 232، إتش هيرد، عصر الصحافة (لندن، 1952)، ص 233 - 240.

(3) سيمون، انظر المرجع السابق، ص 235 - 239. تجدر الإشارة هنا إلى أن تلك الفترة التي شهدت انتشاراً واسعاً في تفسير الأعمال المشهورة، ووصف وإحياء ذكرى المناسبات الملكية الكبرى. وللتعرف إلى مزيد من التفاصيل حول مراسم تنصيب إدوارد السابع وجورج الخامس، انظر مثلاً: جيه إتش بيمبيرتون، مراسم التتويج وفقاً للنظام المتبع في الكنيسة الإنجليزية (لندن، 1902، 1911)، دي ماكلين، عظمة تتويج ملك وملكة إنجلترا (لندن، 1902، 1911)، دبليو إتش ستاكبول، مراسم التتويج (لندن، 1911)، إي ميتالينوس، مراسم التتويج الإمبريالية والملكية (لندن، 1902)، إل جي ويكهام ليج، سجلات التتويج الإنجليزية (لندن، 1901)، إتش إف بيورك، السجلات التاريخية للتتويج (لندن، 1904)، بودلي، تتويج الملك إدوارد السابع، بيركنز، كتاب التتويج. راجع كذلك زيادة السير الشعبية والملكية التي ظهرت منذ ذلك الوقت.

(4) طومسون، انجلترا في العصر الفيكتوري، ص 16 - 18.

(5) بي إس باجويل، ثورة النقل والمواصلات منذ عام 1770 (لندن، 1974)، ص 150، 155.

غالبية السكان آنذاك) لم تعد الجياد جزءاً من أسلوب حياتهم كما كانت في السابق. وكان هناك في لندن مثلاً في عام 1903 حوالي 3,623 عربة خيل، وحوالي 13 سيارة فقط تعمل بالمحركات. أما في سنة 1913 فكان هناك 142 عربة، بينما بلغت السيارات ذات المحركات 3,522 سيارة. وساد خلال تلك الفترة التحول من استخدام عربات الحنطور في الركوب إلى سيارات التاكسي. وفي عام 1908 أُنتجت 10,500 سيارة ومركبة تجارية، وارتفع هذا العدد في 1913 إلى 34,000 سيارة[1]. وأصبحت العربات الملكية التي كانت شائعة من قبل مزدانة برونق رومانسي لم يكن موجوداً من قبل. وبينما اضطر صناع المواكب أمثال مولينر (Mulliner) إلى التحول لصناعة السيارات ذات المحركات نتيجة لانخفاض الطلب على المنتجات التقليدية، استعمل الملك إدوارد السابع عربة بأربع عجلات استقلها عائداً من آبي عقب مراسم تتويجه. وكانت العربة التي وصفها الكثيرون «بأروع وأفخم مركبة عرفها التاريخ في صناعتها وتناسقها وشكلها» دليلاً دامغاً على القدرة الجديدة والفريدة للنظام الملكي على إحداث التوازن بين القديم والحديث[2].

وظهرت نفس هذه الآفاق على الصعيد الدولي، حيث انعكست حداثة المجتمع البريطاني الداخلي في حداثة الإمبراطورية الرسمية بالخارج. وعادت أصالة النمو مرة أخرى إلى الاختفاء، وأصبحت مقبولة من خلال ربطها بالمؤسسة القومية الأقدم أو النظام الملكي. ولم يُطلق على أي من المناسبات الرسمية الملكية خلال الأرباع الثلاثة الأولى من القرن التاسع عشر اسم الحدث الإمبريالي. ولكن منذ عام 1877 عندما جعل ديزرائيلي الملكة فيكتوريا إمبراطورة على الهند، وعندما أتى جوزيف شامبرلين بالقادة الاستعماريين والجنود للاحتفال باليوبيل الماسي، أصبحت جميع المناسبات الملكية العظمى بمثابة مناسبات إمبريالية[3]. وأشار بودلي إلى أن عرش الملكة فيكتوريا خلال العقود الأخيرة من حكمها أصبح «رمزاً لبريطانيا وتعزيز توسعها في العالم»[4].

وزار الملك إدوارد ـ عندما كان أميراً على ويلز ـ كلاً من كندا والهند، وخلال السنوات الأولى من القرن العشرين سار دوق يورك على نفس خطاه من خلال جولة إمبريالية حول العالم وزيارات لكندا والهند[5]، وكان أبوه أول ملك بريطاني يتوج إمبراطوراً على الهند وحاكماً «للممتلكات البريطانية فيما وراء البحار». وحتى شعور إدوارد بالمرض أثناء مراسم تنصيبه ملكاً خدم الصالح الإمبريالي. فعندما غادرت الوفود

---

(1) إف إم إل طومسون، «الجياد في القرن التاسع عشر»، صحيفة التاريخ الاقتصادي، السلسلة الثانية، 29 (1976)، ص 61، إس بي سول، «صناعة المحركات في بريطانيا حتى عام 1914»، تاريخ العمل، 5، (1962)، ص 24 - 25.

(2) جيلبي، العربات الحديثة، ص 36 - 38، إم واتني، «العربات الملكية (لندن، 1961)»، ص 81.

(3) جيه إل جرافين وجوليان آمري، حياة جوزيف شامبرلين، 6 مجلدات، (لندن، 1932 - 1969)، 3، ص 185 - 195.

(4) بودلي، تتويج الملك إدوارد السابع، ص 19.

(5) ماجنوس، إدوارد السابع، ص 52 - 58، 131 - 132، 238 - 241، إتش نيكولسون، الملك جورج الخامس: حياته وعرشه (لندن، 1967)، ص 106 - 110، 128 - 133، 228 - 237.

الأوروبية المراسم ظلت كبار الشخصيات بالإمبراطورية لإكمال المراسم ـ عندما تمت في النهاية ـ فكانت بمثابة «مهرجان أسري للإمبراطورية البريطانية»، وكان ذلك بمثابة «الظروف غير المسبوقة» التي تم من خلالها الاحتفال «بالتقاليد الخالدة»، والتي وصفها أحد المعلقين بقوله:

المراسم العظمى... حظيت بمزيد من الجودة لدرجة أنه لم ينافسها أي من المراسم السابقة التي أقيمت في ويستمنيستر... وللمرة الأولى في تاريخ البلاد طفت فكرة الإمبريالية على السطح، حيث اجتمع أبناء وبنات الإمبراطورية معاً من أقاصي الأرض للمشاركة في المراسم، وتعاظمت التقاليد العتيقة للعصور الوسطى في آفاقها لتشمل الروعة الحديثة للإمبراطورية العظمى.

وعلق السير «سيدني لي» لاحقاً على ذلك الأمر قائلاً: «لقد ظهر كثير من التأييد للاحتفال باليوبيل الماسي في عام 1897»[1]. ومن غير الواضح لنا إذا ما كانت تلك الطقوس الملكية، التي تعكس جزئياً صورة حديثة للملكية الإمبريالية الرسمية، تعبيراً عن الثقة القومية في الذات (الملكية) أم تشككاً فيها. وسادت فكرة أن يوبيل الحكم الفيكتوري ومراسم تنصيب الملك إدوارد تمثل نهضة الإمبراطورية وثقتها وزهوها. إلا أن كثيرين ينظرون إلى المراسم الملكية، عقب الحالة النفسية التي صنعتها «ترنيمة الانسحاب» لكيبلينج، بصورة مختلفة؛ تأكيداً على قيم مثل العظمة والإجلال والروعة والشجاعة في وقت أصبحت فيه القوة الحقيقية على المحك. ولاشك في أن بريطانيا تعرضت لكثير من التحديات من جانب قوى عالمية جديدة ومتنافسة سواء اقتصادياً أو استعمارياً أو سياسياً. فساهمت عوامل توحيد إيطاليا وألمانيا وانتعاش الولايات المتحدة من تداعيات الحرب الأهلية ـ المطامع في أفريقيا، والتعاريف التي فرضتها القوى القارية وقرار بريطانيا بالتخلي عن «عزلتها» والسعي إلى الوحدة والدعم في أوروبا وحرب بوير وأزمات فاشودا وأغادير والمغرب ـ في إثارة المخاوف والتوتر والتنافس التي لم تكن موجودة خلال عهد بالمرستون، وتلاشت حرية الدهاء الدبلوماسي الذي كان يتمتع به الوزراء الأجانب في الماضي خلال عهد ساليسبري.

وانعكست هذه التنافسية الدولية المتزايدة في صورة إعادة البناء الموسع للعواصم، حيث ركزت القوى العظمى تقديرها للذات في أروع صورة ظاهرة ممكنة. وأدت الخطة الرئيسية في روما خلال عام 1883 إلى خلق فكرة العاصمة الملائمة للدولة الجديدة ذات الطرق الواسعة والميادين على الطراز الفرنسي. وجاء اكتمال النصب التذكارية لفيكتور إيمانويل في عام 1911 ليؤكد على العظمة الوطنية والفخر[2]. وصممت

(1) السير إيس لي، الملك إدوارد السابع: السيرة الذاتية، مجلدان، (لندن، 1925 - 1927)، 2، ص 100. تجدر الإشارة كذلك إلى أن النشيد الوطني كان يُنظر إليه كنشيد إمبريالي في تلك الأيام. وفي عام 1892 كتب إس جي ر كولز شعراً إمبريالياً يبدأ بـ «ليحفظ الرب مليكتنا المعظمة»، وبعد مرور خمس سنوات، نشر إتش إيه سالمون «الشمس الإمبريالية»، وهي ترجمة للبيت الثالث من النشيد الوطني الذي أعيد وزنه شعراً ليناسب 50 من أهم اللغات المنطوقة في إمبراطورية الملكة. انظر سكولز، «ليحفظ الله الملكة»، ص 141.

(2) إس كوستوف، «مسودة الخطة الرئيسية لتصميم العاصمة روما: تصدير»، صحيفة مجتمع مؤرخي الهندسة المعمارية، 35 (1976)، ص 8، إيه ربرتسون، فيكتور إيمانويل الثالث: ملك إيطاليا (لندن، 1925)، ص 104 - 106، آر سي فرايد، تخطيط المدينة الداخلية:

مجموعة المباني الكبرى في فيينا المواجهة للرينجستراس التي أُنشئت غالبيتها في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر لتعكس «عظمة الإمبراطورية»[1]. بينما عبرت ألمانيا في عاصمتها برلين عن توحدها في صورة «شوارع رائعة وواسعة، وميادين مزدانة بالأشجار والآثار والزينات»[2] والتي شملت عمود النصر والريشتاج والريجسال والمبنى الكاتدرائي تجسيداً لروح الفخر الوطني «المشاعر الصامتة للانتصار القومي».

وفي باريس صُمم برج إيفل في مطلع عام 1889 «لإبهار العالم»، وليكون بمثابة «قوس النصر كالذي كانت الأجيال السابقة تبنيها لتكريم غزاتها»[3]. وجاء متنزه «بارك كوميشن» (Park Commission) في واشنطن ـ الذي جاء ضمن إكمال وتوسيع الخطة الأصلية الكبرى للبلاد ـ ليحمل أهدافاً مشابهة لذلك. وأشار أولمستيد (Olmstead) إلى أن الهدف من وراء ذلك كان تحسين «تأثير العظمة والسلطة والكبرياء التي تميز حكومة لشعب عظيم ونشط». وحدث خلال تلك الفترة كذلك إكمال النصب التذكاري لواشنطن، وتوسعات البيت الأبيض، ومركز الاتحاد، ونصب لينكولن التذكاري، ومنظومة المباني الحكومية العظمى المحيطة بكابيتول. وفسرت المفوضية أنه عند اكتمال هذه المباني «سوف يكون النسيج المعماري الناتج لا يضاهيه في حجمه أو قيمته التراثية أي مجموعة مناظرة من المباني الإدارية في العالم الحديث».

وفي ظل هذا المناخ من التنافس الدولي على إظهار العظمة والكبرياء لم يعد من الممكن استعادة تعظيم الجيل السابق من اللندنيين لعاصمتهم البالية. وذكرت صحيفة «ذا بيلدر» في أوائل عام 1868 أنه إذا كانت «عظمة العاصمة من بين عناصر الفخر والنفوذ والتأثير القومي، فمن الضروري أن يكون البناء المعماري للندن جديراً بعاصمة أغنى دولة في العالم». وبنهاية القرن التاسع عشر تعرضت العظمة القومية إلى التهديد بعد الإجراءات التي ساعدت على تحول مدينة ديكنز المكسوة بالضباب إلى مدينة إمبريالية. وأدى إنشاء مجلس مدينة لندن في عام 1888 إلى تزويد لندن للمرة الأولى بهيئة إدارية موحدة لا تتبع للملك أو أي قوة أخرى بالدولة، وتجسد المجلس الجديد في إنشاء قاعة كبرى بالمدينة في 1908.

السياسات والتخطيط في روما منذ الحرب العالمية الثانية (لندن، 1973)، ص 19 - 29، سي ميكس، المعمار الإيطالي، 1750 - 1914، (نيو هافن، 1966)، 189 إف إف. للاطلاع على حلقة معينة، انظر: إي كرويتر «أول تشييد معماري لروما، في إتش إيه ميلون وإل نوكلين (محررون)، الفن والمعمار في خدمة السياسة (كامبريدج، الإعلام، 1978)، ص 128 - 149.

(1) ماريك، النسور تموت، ص 173 - 177.

(2) بي أبركرومبي، «برلين: نموها وأداؤها الوظيفي الحالي - القرن التاسع عشر»، صحيفة تخطيط المدن، 4، (1914)، ص 308 - 311، دي جيه هيل، انطباعات القيصر (لندن، 1919)، ص 59 - 62، برينس فون بالو، الذكريات، 1897 - 1903، (لندن، 1931)، ص 543.

(3) تراشتينبرج، تمثال الحرية، ص 129.

وأضاف مكتب الحرب البريطاني والمباني الحكومية في زاوية ساحة البرلمان وميثوديست سنترال هول وكاتدرائية ويستمنيستر مزيداً من مشاعر العظمة والروعة في معمارها[1]. وانتشرت التماثيل والنصب التذكارية في لندن شأنها شأن سائر المدن الكبرى[2]. وكان أبرز ملامح إعادة البناء والمعمار توسيع السوق التجاري، وبناء القوس الأميرالي، وإعادة بناء واجهة قصر باكينجهام، وبناء النصب التذكاري للملكة فيكتوريا في مقدمة القصر. وقد أُنجزت هذه المجموعة الأثرية الإمبريالية العظيمة التي منحت لندن رونقها البطولي والطقوسي بين سنة 1906 و1913 تحت رعاية اللجنة التذكارية للملكة فيكتوريا برئاسة اللورد إيشر (Lord Esher)[3]. وكان عنصر المنافسة الدولية حاضراً وبقوة في لندن، كما كان الحال في واشنطن أو روما أو باريس. وكما علق بلفور عند تشكيل اللجنة أن الهدف منها هو إنشاء مجموعة تذكارية عظيمة وتليق بالدولة «على شاكلة الدول الأخرى التي يمكننا محاكاتها بل والتفوق عليها»[4].

قدمت تلك التطورات التي شهدتها لندن وغيرها من المدن بيئة مناسبة لإقامة المراسم، وهو ما كان يُعد في حد ذاته جانباً آخر من جوانب التنافس الدولي. وسعت الممالك الكبرى في ألمانيا وإيطاليا ليس فقط إلى مزيد من التنافس حول أعظم السلالات المالكة في أوروبا من حيث الطقوس المقامة في بلاطها الملكي أو اليخوت أو القطارات؛ بل إنها تنافست كذلك على الاستعراض العام للعظمة الملكية[5]. وبالتالي احتفلت النمسا بالذكرى المئوية السادسة على حكم سلالة هابسبيرج، وألفية مملكة هنغاريا Kingdom of Hungary، واليوبيل الذهبي والماسي لفرانسيس جوزيف، وعيد الميلاد الثمانين للإمبراطور بفخامة وعظمة منقطعة النظير[6].

وردت إيطاليا من خلال إقامة جنازة مهيبة لفيكتور إيمانويل الثاني في عام 1878، ورفع الستار عن نصبه التذكاري في 1911، والذي كان كذلك بمثابة اليوبيل بتوحيد إيطاليا. وكانت الجنازة التي أقيمت في روسيا لألكسندر الثالث في عام 1894 غير مسبوقة في عظمتها وروعتها، والاحتفال بالمئوية الثالثة لتولي

---

(1) إيه سيرفيس، المعمار في العصر الإدواردي: كتيب تصميم البناء في بريطانيا، 1890 - 1914 (لندن، 1977)، الفصل العاشر، إم اتش بورت، «الفيكتورية الإمبريالية»والمجلة الجغرافية، (1977)، ص 553 - 562.

(2) انظر الملحق، جدول 4، وانظر كذلك تراشتينبرج، تمثال الحرية، ص 100: مع انقضاء منتصف القرن تزايدت التماثيل التذكارية، مما ساهم في زيادة كثافة غابة الآثار التذكارية إلى نطاق أكثر من المعقول إلى الحد الذي هدد بابتلاع ميادين المدن والمواقع الطبيعية في أوروبا»

(3) جي ستامب، لندن، 1900، (لندن 1978)، ص 305.

(4) إي وإم داربي، «تماثيل وآثار الملكة فيكتوريا»، حياة الدولة (1978)، ص 1647.

(5) للتعرف إلى مزيد من المعلومات حول الطقوس الملكية في أوروبا خلال أواخر القرن التاسع عشر، انظر: بارون فون مارجيتي، الإمبراطور فرانسيس جوزيف وفترة حكمه (لندن، 1921)، ص 166 - 185، برينسس فوجر، انتصار الهابسبيرج (لندن، 1932)، ص 100 - 140، إيه توفام، آثار القيصر (لندن، 1914)، ص 85 - 86، 123، 184 - 202، هيل، انطباعات القيصر، الفصل الثالث، كونت آر زيدليتز - تراشلر، 12 عام في البلاط الملكي الألماني الإمبريالي (لندن، 1924)، ص 46 - 60، 70 - 71، 95، 117، 165، إم بوكنان، مقتنيات البلاط الروسي الإمبريالي (لندن، 1913)، ص 143.

(6) كيه تشابيك، عرش الإمبراطور فرانسيس جوزيف، 1848 - 1916 (لندن، 1930)، ص 272، 354، 400.

سلالة رومانوف مقاليد الحكم في عام 1913 والذي خرج في أعظم صورة ممكنة.

وكانت جنازة القيصر ويلهيلم الأول في ألمانيا واليوبيل الفضي لحفيده على نفس القدر من الروعة والمهابة[1]. وانضمت الأنظمة الجمهورية كذلك إلى دائرة التنافس؛ فابتكرت فرنسا في عام 1880 يوم الباستيل الذي تكرر سنوياً بعد ذلك، وكانت جنازة فيكتور هوجو في عام 1885 والاحتفال بمئوية الثورة بعد ذلك بأربع سنوات من بين الاحتفالات الأخرى المهيبة[2]. وبالمثل أحيت الولايات المتحدة ذكرى مئوية الثورة والذكرى المئوية الرابعة على اكتشاف كولومبوس لأمريكا. كما بدأ الرئيس تشيستر آرثر (Chester Arthur) في نفس الوقت تحسين الطقوس والمراسم المرتبطة بالبيت الأبيض وخطة جيلبرت لواشنطن في 1900 التي شملت تهيئة «مساحة استقبال عظيمة لكبار الشخصيات والمراسم الرسمية»[3].

وتجدر الإشارة مرة أخرى إلى عنصر المنافسة، فقد ذكر أحد الصحفيين الإنجليز في موسكو وبيتسبرج حيث كان يغطي جنازة ألكسندر الثالث لصالح صحيفة «التايمز» أنه «لم يشهد التاريخ في روعة ومهابة هذا الحدث الذي أقيم في الهواء الطلق، ولم يضاه مثله سوى احتفالية يوبيل فيكتوريا في ويستمنيستر آبي»[4].

وبنفس الطريقة عندما زار الملك إدوارد السابع ألمانيا في عام 1909 أصر القيصر الألماني على إبهار الملك الإنجليزي من خلال عظمة مراسم استقباله، وتحقق للقيصر ما أراد على الرغم من بعض الأخطاء البسيطة. وقد كتب الإمبراطور حامي البلاد في مذكراته أنه سعد بزيارة الملك إدوارد، وقال: «لا يمكن أن يأتي إلينا الإنجليز بمثل هذه الأشياء»، يقصد بذلك الأجنحة الملكية في القلعة ومأدبة الطعام وساحة البلاط الملكي وغيرها. حتى الأمريكيون على الرغم من فخرهم بالمساواة والعدالة داخل مجتمعهم لم يستثنوا من تلك المنافسة، فمع مطلع القرن كان السبب الرئيسي وراء محاولات توسيع البيت الأبيض أن ميادينه الضيقة لم تكن مناسبة لمراسم الاستقبال، وهو ما ترتب عنه «فقدان لهذا النظام والكرامة التي كانت

---

(1) سي لوي، ألكسندر الثالث ملك روسيا (لندن، 1968)، ص 65 - 76، 289 - 303، آر كيه ماسي، نيكولاس وألكسندرا (لندن، 1968)، ص 42 - 45، 224 - 227، بي تاكمان، البرج العاجي: صورة العالم قبل الحرب، 1890 - 1914 (نيويورك، 1978)، ص 403.

(2) زيدليتز - تراتشلر، 12 عام في البلاط الملكي الألماني الإمبريالي، ص 257.

(3) ريس، واشنطن التذكارية، ص 72 - 73، 85، إس إم ألسوب، الليدي ساكفيل: السيرة الذاتية (لندن، 1918)، ص 27 - 30. ترتب عن زيادة تعظيم وتبجيل الملوك والرؤساء زيادة في عدد الاغتيالات خلال تلك الفترة: الرئيس الأمريكي جارفيلد، 1881، الملك الروسي ألكسندر الثاني، 1881، الرئيس الفرنسي كارنوه - 1894، رئيس الوزراء الأسباني كانوفا 1897، إليزابيث إمبراطورة النمسا 1898، هامبرت ملك إيطاليا، 1900، ماكينلي الرئيس الأمريكي، 1901، ستوليبين رئيس الوزراء الروسي، 1911، رئيس الوزراء الأسباني كاناليجا، 1912، فرانسيس فرديناند أرشيدوق النمسا، 1914. وعلى النقيض، جرت جميع محاولات الاغتيال في إنجلترا ضد الملكة فيكتوريا ما بين 1840 - 1882. وكانت المواكب دون سلطة أقوى بكثير من المواكب مع الحكم الديكتاتوري. انظر: تاكمان، البرج العاجي، ص 72، 76، لونجفورد، فيكتوريا، آر آي، ص 188 - 189، 211 - 212 و490، 560 - 561.

(4) جي إس جودكين، حياة فيكتور إيمانويل الثاني، أول ملوك إيطاليا، مجلدين (لندن، 1879)، 2، ص 233 - 244، روبرتسون، فيكتور إيمانويل الثالث، ص 103 - 106.

تميزها»[1].

وفي هذه البيئة التنافسية ربما كان من حسن الطالع ـ أو على سبيل المصادفة ـ تزامن تلك الزيادة في الاهتمام بالطقوس والمراسم مع النهضة الموسيقية الإنجليزية التي أشعلها الفنان باري (Parry)، وشجعتها حماسة ستانفورد (Stanford)، وترأسها العبقري إلجر (Elgar) ـ أشهر مؤلف موسيقي دولي منذ عهد بيورسل (Purcell)[2]. ومن أبرز سمات تلك الفترة تزايد الاهتمام بالتاريخ الموسيقي والأناشيد الوطنية التي عززها وجود مزيد من التواريخ وترتيبات الجوقة للنشيد الوطني بين عامي 1890 و1910 مقارنة بأي فترة سبقتها أو تلتها[3]. تلك التطورات جعلت من الممكن الاستعراض في المناسبات الملكية العظمى، ليس كدليل على ندرة الموسيقى في إنجلترا بل كمهرجانات تبرهن على موهبة أصيلة. وبالتالي تزينت حفلات تتويج الملوك إدوارد السابع وجورج الخامس بالأعمال الخاصة الرائعة لكل من ستانفورد وباري وإليجر وجيرمان (German) وسوليفان (Sullivan).

وفي الوقت ذاته ساهم التحسن في مستوى الجوقة والأوركسترا إلى تحسن أدائها أيضاً. وبرزت خلال هذا التطور شخصيات رئيسية أمثال السير جورج ستينر (Sir George Stainer) عازف الأرغن في كنيسة القديس بول خلال الفترة 1872 ـ 1888، والسير فريدريك بريدج (Sir Frederick Bridge) عازف الأرغن المماثل في كنيسة ويستمنيستر آبي خلال الفترة 1882 ـ 1918. وأصبحت الجوقة تحت قيادتهم وتوجيهاتهم الجيدة أكثر تدرباً وتمرساً وروعة وبراعة في الأداء، وأفضل تناسقاً في أرديتهم[4]. ونتيجة لذلك كان مستوى الأداء في مراسم التتويج خلال أوائل القرن العشرين أفضل بصورة لا تضاهى من تلك التي تمت من قبل. أخيراً كانت أعمال السير والتر بارات (Sir Walter Parratt) رئيس الجوقة الموسيقية للملك خلال الفترة من 1893 إلى 1924 دليلاً على التنظيم الجماعي للجوقة، إذ أنقذ السير بارات مهنة رئيس الجوقة من كونها مهنة شرفية، حيث كان يملك السلطة الأعلى في تنظيم موسيقى المناسبات الملكية العظمى[5]. ونتج عن هذه التطورات التعاون الناجح بين بريدج وبارات في الترتيبات

---

(1) ريبس، واشنطن الأثرية، ص 131.

(2) إف هاوس، النهضة الموسيقية الإنجليزية (لندن، 1966)، الفصول 7 - 9، كينيدي، رالف فوجان ويليامز، الفصل 1.

(3) لمزيد من الدراسات التاريخية، انظر: التايمز الموسيقي، 19 (1878)، ص 129 - 130، 196 - 197، 260 - 262، 315 - 318، 379 - 381، 438 - 439، إف كيه هارفورد، ليحفظ الرب الملكة، (لندن، 1882)، إيه سي بونتين، «ليحفظ الرب الملك»: صورة متطابقة للمطبوعات القديمة لسلامنا الوطني (لندن، 1902)، إس باتيمان، نشيدنا الوطني الأمي: نشيد جاكوبايت وأغنية متمردة (لندن، 1911). للتعرف إلى تنظيمات الجوقة، انظر الملحق، جدول 3.

(4) شادويك، الكنيسة الفيكتورية، ص 385 - 387، رينبو، إحياء الجوقة في الكنيسة الإنجيلية، ص 286 - 289، دبليو سينكلير، ذكريات كاتدرائية القديس بول (لندن، 1909)، ص 411 - 412، بريدج، رحلة في ويستمنيستر، ص 65 - 77، 172 - 178، 182 - 186، 222 - 234.

(5) السير دي توفي آند جي بارات، والتر بارات: سيد الموسيقى (لندن، 1941)، ص 90 - 91، 96 - 102، 119. كان بارات يعمل كذلك عازفاً على الأرغن في كنيسة القديس جورج بويندسور خلال الفترة من 1882 إلى 1924، وتولى في عام 1897 نظم مجلد «أغاني

الموسيقية لمراسم تتويج إدوارد السابع وجورج الخامس.

وطرأ خلال نفس الفترة تغيير جذري في نظرة الكنيسة إلى الطقوس والمراسم. وتأكيداً لرأي بيجهوت ذكر صامويل ويلبرفورس في بداية عام 1865 قائلاً: «أعتقد بأنه حدث تحول كبير في التفكير الإنجليزي نحو أهمية الطقوس»، وقد تأكدت استنتاجاته خلال السنوات التالية، وبدأ الكهنة في ارتداء ملابس بنفسجية ويحملون صولجان أسقفي[1]. وأصبحت الأردية والقبعات والشموع شائعة في الكاتدرائيات وكنائس المدن. وكان كهنة التتويج في مراسم الاحتفال بذكرى تتويج الملكة فيكتوريا أعوام 1887 ومرة أخرى في عام 1897 يرتدون ملابس كهنوتية مبتكرة وذات ألوان هادئة، وكان من بين أسباب اتباع ذلك الجانب العلماني في الطقوس الملكية إرضاء الطبقة العاملة.

وكتب كبير أساقفة كانتربيري إي دبليو بينسون بعد الاحتفال باليوبيل الذهبي يقول: «يشعر الجميع بعد ذلك بأيام أنها كانت بمثابة اختبار للحركة الاشتراكية»[2]، وتحتوي السير الذاتية ومذكرات الأساقفة القدماء في عهد الملوك فيكتوريا وإدوارد على وصف دقيق للإعدادات المفصلة للمراسم الملكية العظمى، وهو ما افتقرت إليه الكتب المشابهة حول الملوك الأسبق من هؤلاء. وعلى وجه الخصوص أصبح راندال ديفيدسون (Randall Davidson) ذا سلطة لا تنافس على الطقوس الملكية، حيث شارك في احتفالية اليوبيل الذهبي للملكة فيكتوريا كعميد لكنيسة ويندسور، واحتفالية اليوبيل الماسي لها، وخلال مراسم تتويج الملك إدوارد كأسقف بكنيسة وينكستر، وخلال مراسم تتويج الملك جورج الخامس كرئيس للأساقفة بكنيسة كانتربيري[3]. وفي الوقت نفسه تحولت كنيسة ويستمنيستر آبي نفسها إلى مكان مزدان ومقدس للمراسم العظيمة. وأعيد بناء جوقة الأرغن في أعوام 1884 و1894؛ وأعيد ترتيب المكان المخصص للجوقة الموسيقية وإضاءتها بالكهرباء، كما ارتدى أعضاء الجوقة الموسيقية زياً دينياً موحداً في عام 1897؛ وحصل اللورد روزبيري (Lord Rosebery) على صليب جديد للمذبح العالي في عام 1899[4]. وشهدت مواقف الكنيسة نحو الطقوس تغييراً ملحوظاً خلال مراسم تتويج الملك إدوارد السابع مقارنة بأيام الملكة فيكتوريا. وقال جوسلين بيركنز المسؤول عن الزي الكهنوتي بكنيسة آبي والذي كان مسؤولاً عن كثير من التحسن الذي حدث في مجال المراسم والطقوس الملكية:

الجوقة على شرف جلالة الملكة فيكتوريا»، والذي تضمن معزوفات موسيقية لستانفورد وبريدج وباري وإلجر.

(1) شادويك، الكنيسة الفيكتورية، ص 311.

(2) إيه سي بيستون، حياة إدوارد وايت بينسون، رئيس الأساقفة السابق بكانتبيري (لندن، 1899)، ص 133.

(3) جي كيه إي بيل، راندل ديفيدسون: رئيس أساقفة كانتربيري، الإصدار الثالث (لندن - 1952)، ص 118 - 119، و307 - 311، و351 - 357، و367 - 372، و608 - 611، و1300 - 1301.

(4) بيركنز، ويستمنيستر آبي: العبادة والنقوش الزخرفية، ص 112 - 187 - 189 ـ 2 وص 16 - 17، و111 وص 3 و163 و169 و179.

(لم يكن هناك أي تفكير ولو من بعيد يرتبط بتلك التطورات الرائعة... وأصبحت الأشياء التي كانت مقبولة بلا نقاش في عام 1838 تتعرض لانتقادات لاذعة في عام 1902... وأصبح المستوى المرتفع من العبادة والمراسم ملموساً بوضوح خلال عهد الملك إدوارد السابع).

وكانت النتيجة الطبيعية بالنسبة لشخص ذي ميول جيدة نحو تعظيم المراسم مثل بيركنز هي النجاح التام:

كانت شعلة المذبح محاطة بصناديق التبرعات والأباريق وكؤوس القرابين... وكان المشهد بالنسبة لهواة الطقوس خلال القرن التاسع عشر بديعاً، خاصة مع وجود المزهريات يدوية الصنع وتزيينات الزهور[1].

خامساً:

يجب وضع الطقوس الملكية الأكثر دقة وقبولاً التي شهدتها تلك المرحلة الثانية في ظل هذا الإطار المتغير محلياً ودولياً، حيث شهدت الفترة منذ سبعينيات القرن التاسع عشر وما تلاها في إنجلترا مثل سائر البلدان الغربية الأخرى تحسناً في المراسم المرتبطة برئيس الدولة. ولم يعد الملك المبجل صاحب البلاط الملكي الفاخر والمراسم الفخمة مجرد رئيس للمجتمع كما كان أسلافه، بل أصبح رئيساً للأمة كذلك[2]. ونتج عن التطورات غير المسبوقة التي شهدتها إنجلترا وباقي أوروبا في مجالات الصناعة والعلاقات الاجتماعية والتوسع الكبير في الصحافة الصفراء إمكانية تمثيل الملك في أوج عظمة مراسمه بطريقة جديدة، كرمز للاتفاق والتواصل تجمع كافة جوانب العظمة[3]. ومع زيادة التوتر في العلاقات الدولية أضاف ذلك حافزاً جديداً «للابتكار في التقاليد»، حيث ظهر وتعاظم التنافس القومي في صورة تسابق على البراعة في إخراج المراسم. ولم تختلف التجربة الإنجليزية عن مثيلاتها في الدول الغربية الأخرى مثل روسيا وألمانيا وإيطاليا وأمريكا والنمسا، إلا في تمركز هذا التطور في المراسم على رئيس الدولة الذي ما زال يمارس سلطات حقيقية. ولكن بينما كان الشبح الطقوسي للسلطة يركز على الملك، إلا أن جوهرها كان يركز على غير ذلك.

وإذا استرجعنا الأحداث الماضية نجد أن التطورات التي طرأت على سياق تأدية الطقوس الاحتفالية تعد وسيلة هامة في تفسير تغيرات معاني الطقوس وأساليب تأديتها، ففي عام 1887 وبعد قضاء 50 عاماً في العرش، اقتنعت أرملة ويندسور ـ بعد تردد طويل ـ بالمشاركة في أحد المراسم العظمى للدولة في لندن،

---

(1) بيركنز، كتاب التتويج، ص 336 - 337.

(2) انظر الخطاب الموجه من البروفيسور نورمان كوهين إلى البروفيسور تيرانس رينجر المقتبس من تي رينجر، «ابتكار التقاليد في المستعمرات الأفريقية» (ورقة قدمت في مؤتمر الماضي والحاضر، 1977)، ص 85، العدد 31.

(3) هوبسبون، «ابتكار التقاليد»، ص 15.

وكان الأمر ينطوي على كثير من المخاطرة، وكان من المستحيل في ظل فقر شعبيتها التكهن بالطريقة التي سيستقبلها بها الشعب. وبدا أن رفض الملكة فيكتوريا لارتداء التاج والزي الرسمي للدولة نابع من تلك التكهنات.

وعجزت الأميرة ألكسندرا نفسها ـ التي كانت مهارة إقناعها للملكة لا تضاهى ـ في حمل الملكة فيكتوريا على تغيير رأيها[1]. لكن احتفالية اليوبيل الذهبي في مراسمها وطقوس عيد الشكر في كنيسة آبي حققت نجاحاً مبهراً: «عظمة لم يشهدها هذا الجيل من قبل... أعظم مراسم احتفالية بالدولة في هذا الجيل»[2]. وكانت احتفالية اليوبيل الماسي نفسها قد خُططت بمزيد من الثقة واليقين بعد عشر سنوات أكثر روعة. وكما ذكرت الملكة نفسها في مفاجأة أسرت الجميع:

أتصور أنه لم يستقبل الشعب أحداً من قبل بمثل هذا الحماس الذي استقبلوني به أثناء مروري بمسافة ستة أميال في الشوارع.. كانت الجماهير رائعة حقاً والأروع منهم حماسهم[3].

وجاءت بعد ذلك جنازة الملكة فيكتوريا، وتتويج الملك إدوارد السابع وجنازته، وتتويج ومهرجانات جورج الخامس، وتنصيب ابنه أميراً على ويلز في قلعة كارنارفون. خلال تلك الفترة أصبحت وزارات الدولة والقصر الملكي تتمتع بخبرة كبيرة، بعد أن كانت تجهل تماماً الطقوس والمراسم في عام 1887. ولكن استمرت الهفوات في الظهور من وقت لآخر كما حدث عندما فرت الخيول هاربة في جنازة الملكة فيكتوريا، إلا أن هذه الأخطاء كانت نادرة، ونتج أغلبها بسبب اتباع «التقاليد»[4]. ونجحت هذه المراسم في الجمع بين التخطيط الدقيق والحماسة الشعبية وسرعة انتشار الأخبار والروعة غير المسبوقة. وبينما كانت مراسم جنائز نيلسون وولينجتون أكثر عظمة وشعبية من مراسم ملوك أوائل القرن التاسع عشر، فإن مراسيم جنائز فيكتوريا وإدوارد فاقت في مهابتها جنازة جلادستون[5].

وتجدر الإشارة هنا إلى ثلاثة أشخاص على وجه التحديد اعتمد نجاح مراسمهم المهيبة على تحسن الأداء، هم رينالد بريت (Reginald Brett)، وفيسكونت إيشر (Viscount Esher) في الدوائر البريطانية الحاكمة خلال مطلع القرن والذي كان صديقاً للملكة فيكتوريا وإدوارد السابع وجورج الخامس، وسكرتير مكتب الأشغال في الفترة بين 1895 و1902 ونائب رئيس الشرطة وحاكم قلعة ويندسور بين 1901 و1928.

---

(1) باتيسكومب، الملكة ألكسندرا، ص 174.

(2) الصحف اللندنية المصورة، 25 يونيو 1887، لونجفورد، فيكتوريا، آر آي، ص 626.

(3) زيجلر، العرش والشعب، ص 23، لونجفورد، فيكتوريا، آر آي، ص 685 - 691.

(4) السير إف بونسونباي، مقتنيات ثلاثةعروش (لندن، 1951)، ص 32 - 33، 83 - 94، 271 - 272.

(5) بي كانينجتون وإس لوكاس، طقوس المواليد والزيجات والوفيات (لندن، 1971)، ص 240.

ولم يكن الرجل مسؤولاً فقط عن إعادة تزيين القصور الملكية وتصنيف الأرشيفات بعد وفاة الملكة فيكتوريا، وإنما عن تخطيط كافة المراسم الرئيسية بالدولة، بدءاً من اليوبيل الماسي للملكة فيكتوريا إلى جنازة الملك إدوارد السابع[1]. وكانت مسؤولية هذه الأحداث تقع نظرياً على دوق نورفولك كوريث لإيرل مارشال سيد الجياد واللورد ستيوارد واللورد شامبرلين. واستحوذ إيشر على نصيب الأسد من العمل بفضل كياسته وذوقه وحسه التاريخي ودقته في التنظيم وولعه بالمراسيم والمناسبات. ولم تكن المهمة سهلة، حيث كان قد مر وقت طويل على آخر مناسبة ملكية مميزة، لدرجة أن أحداً لم يتذكر ما وجب القيام به في هذه المناسبات. وقال إيشر وهو في حالة من الغضب ذات مرة: «يا للخجل عندما ترى الجهل بالأحداث التاريخية السابقة على وجوه أناس يُفترض أنهم عرفوا كل شيء عن العمل». ولكن رغم تلك العقبات نجحت المناسبات التي تولى إيشر تنظيمها نجاحاً مبهراً بفضل حسّ التدرب والدراسة الجيدة، ما جعله يحصل على «خطابات شكر وتهنئة» من الأسرة الحاكمة والساسة على حد سواء. حتى الملكة فيكتوريا التي ظلت سنوات طويلة في حالة حداد على زوجها الملك العجوز استشعرت أن التنظيم الدقيق والواعي الذي أنجزه إيشر خلال جنازة جلادستون في ويستمنيستر آبي فقد «ألهب حماسة الحضور»[2].

وكان اهتمام إيشر بالطقوس الملكية يضاهي اهتمام الملك إدوارد السابع نفسه؛ فبينما كانت والدة إيشر تشارك في المراسم العامة التي لم تخل من مظاهر الفخامة وروعة شكلها العام، كان إدوارد شغوفاً «بإظهار نفسه لضيوفه وهو يرتدي أبهى حلل الأناقة والسيادة»[3]. وكان إدوارد دائم الانتقاد لأمه على حزنها وحدادها المستمرين، وعارض بشدة الطريقة التي حاول بها ابن أخته القيصر منافسته في الروعة والكبرياء. ولما كانت للملك دوافع مزدوجة لتعزيز عظمة العرش الملكي فقد استطاع إيشر معاونته في تحقيق دوافعه بنجاح لافت. وقد كان إيشر من الناحية الفعلية هو الذي يهتم بإظهار «الفضول القوي لدى سيده في إعلاء شأن عظمته»، وكانت «حماسته وخياله وابتكاره» ـ كما أشار هو بنفسه إلى ذلك ـ «هبات أساسية ما كان للإبداع أن يحدث من دونها»[4]. وذكر أحد المقربين الآخرين من الملك أنه كان يشعر بالمزيد من التنافسية في المراسم الجديدة:

«يظهر ملكنا في المناسبات بشكل أفضل من ويليام؛ إنه يتمتع بالمزيد من اللطف والكبرياء، أما ويليام فهو عصبي سريع الغضب».

---

(1) بي فريزر، اللورد إيشر: السيرة الذاتية السياسية (لندن، 1973)، ص 68 – 71، 80 – 83.

(2) إم في بريت وأوليفر، فيكونت إيشر (المحررون)، صحف وخطابات رينالد، فيكونت إيشر، 4 مجلدات (لندن، 1934 – 1938)، ص 204 – 207، 214 – 217، 331 – 332، 274 – 287، 304، 322، 333، 337، 3، ص 5.

(3) بودلي، تتويج الملك إدوارد السابع، ص 205.

(4) اللورد إيشر، أبراج ناطحت السحاب (لندن، 1927)، ص 182 – 183.

ومن الأعمال المميزة التي قام بها إدوارد في أعقاب توليه العرش إحياء افتتاح البرلمان كمناسبة مراسمية يحضرها في كامل حلته الملكية، مع السير في موكب رسمي عبر شوارع لندن وسط كافة الشعارات والمراسم الملكية، وقراءة خطاب ملكي على الشعب، وهو ما ظل غائباً خلال حكم فيكتوريا على مدى أربعين عاماً. كما ساهم منظم الفعاليات النشيط إيشر مرة أخرى في جنازة إدوارد، والتي كانت بمثابة «أعظم مناسبة وطنية شارك فيها على الإطلاق». وتجدر الإشارة هنا إلى بدء اتباع طقوس وضع الملك الميت في حالة استلقاء أمام جمهور المشيعين بقاعة ويستمنيستر، «وهو التقليد الذي لاقى فيما بعد شهرة واسعة»، حيث وُضع الجثمان للمرة الأولى أمام أعين ربع مليون شخص: «لم يحدث من قبل أن رأى هذا الجمع الغفير من عامة الشعب جثمان ملك إنجليزي». وتم تقليد هذا الحدث الجديد في جنائز الملوك جورج الخامس والسادس، إضافة إلى السير لمسافة طويلة في شوارع لندن مع وضع الجثمان على عربة مدفعية يجرها ضباط من البحرية، ثم وضع الجثمان في مقبرة خاصة بويندسور.

فإذا كان إيشر يمتلك الخبرة وحساسية التنظيم، وإدوارد يقدم الحماسة والدعم، فإن إلجر هو الذي ساهمت مقطوعاته الموسيقية في إنقاذ موسيقى المراسم من مجرد التفاهة إلى الأعمال الفنية البارعة. وقد كانت «موسيقاه العسكرية» في عام 1897 من أبرز مفاجآت احتفالية اليوبيل الذهبي التي جعلت منه أمير الموسيقى المتوج بالبلاد. كما ألف بعدها بنحو خمس سنوات «أنشودة التتويج» إحياءً لذكرى تنصيب الملك إدوارد السابع، والتي تضمنت بناء على طلب الملك الغناء الكورالي للحن «الموكب والمراسم رقم واحد» والتي عرفها العالم فيما بعد باسم «أرض الأمل والعظمة»، وخلال حفل تنصيب الملك جورج الخامس جاءت معزوفة «الموسيقى العسكرية للتتويج»، ومسرحية «عرش الهند» لحاكم دلهي. وقدمت تلك الأعمال التي كانت تعكس عشق إلجر للألوان والروعة والدقة والبهاء الخلفية الموسيقية العسكرية للمراسم الملكية العظمى.

وفي الوقت نفسه لم تكن هذه الموسيقى تجسد الأناقة والفخر والاعتزاز والثقة بالنفس التي كان يتمتع بها إدوارد[1]، حيث مالت ألحانه العظيمة إلى كونها أكثر من مجرد جنائزية، نزّاعة للحزن، كئيبة، تأملية واستبطانية. وكانت الفكرة الرئيسية وراء سيمفونيته الأولى هي التعظيم والتبجيل، حيث مضت حتى المقطع الأخير منها متجنبة قوى الشك والإظلام وعدم الثقة بالنفس واليأس[2]. ورغم تلاشي العذوبة الحقيقية لموسيقاه في طيات تيار الكلام المنظم على ألحانه، إلا أن موسيقاه العسكرية وألحانه ظلت مصاحبة

---

(1) لمزيد من الإيضاح حول إلجر، انظر: إيه جيه شيلدون، إدوارد إلجر (لندن، 1932)، ص 16، 33، 48، سي لامبرت، الموسيقى، الإصدار الثالث (لندن، 1966)، ص 240، دي إم ماكفي، إدوارد إلجر: حياته وأعماله الموسيقية (لندن، 1955)، ص 181، بي ماين، إلجر: حياته وأعماله (لندن، 1933)، 2، ص 196 - 197، 297 - 300.

(2) لمزيد من التوضيح الأكثر بلاغة حول هذا التفسير، انظر: إم كينيدي، صورة إلجر (لندن، 1968)، ص 132 - 153، 202 - 209.

لجميع المناسبات الملكية العظمى، وظلت هكذا منذ ذلك الحين.

وساعدت هذه الإسهامات الشخصية القوية للرجال الثلاثة في التحول الجذري الذي طرأ على الصورة العامة للنظام الملكي في السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى، فتعدلت المراسم الملكية القديمة بنجاح استجابة لتغير الأوضاع المحلية والدولية، وابتكار مراسم جديدة. وانعكست هذه التغييرات في الطريقة غير المسبوقة التي شهدتها حركة الرواج والاستغلال التجاري لتلك المناسبات الملكية. فرغم عدم توافر شخصيات بعينها يتضح أن صناعة الأواني الفخارية التذكارية انتعشت آنذاك، واستثمر رجال الصناعة كثيراً من أموالهم في المناسبات الملكية وترويجها في السوق العامة على نحو غير مسبوق، واستغلت الشركات الجديدة الموجهة للمستهلك - أمثال راونتري وكادبري وأوكسو - المناسبات الملكية لدفع حملاتها الإعلانية. وبدأت السلطات المحلية في توزيع الكؤوس والأواني وغيرها من الهدايا التذكارية. وزاد إنتاج الميداليات التذكارية التجارية التي بيعت في احتفالات اليوبيل الذهبي لصعود الملكة فيكتوريا إلى العرش، مقارنة بالمناسبات الملكية العظمى الأربع السابقة مجتمعة. وكان حفل تتويج الملك إدوارد السابع بمثابة الثروة التي هبطت على رأس صناع الميداليات. كما صدرت الميداليات التذكارية في سنة 1887 في صورة حملات للميداليات تُوضع على الجانب الأيسر من الصدر، وهي من بين الابتكارات الجديدة التي تم تقليدها في جميع مراسم التتويج واحتفالات اليوبيل التالية خلال تلك الفترة[1].

وكان الربع الأخير من القرن التاسع عشر بمثابة العصر الذهبي «للتقاليد الجديدة» بالنسبة للكؤوس والميداليات والموسيقى، فازداد قبول جموع الشعب للنظام الملكي في المجتمع الصناعي بطريقة لم تكن موجودة قبل ربع القرن تقريباً. ولم يقتصر تركيز المراسم على الأسرة المالكة، فانتعشت المراسم العظيمة المنسية في كثير من أنشطة الحياة الأخرى، واكتست المؤسسات الجديدة بكافة صور البهاء والعظمة المعروفة من قبل، ولكن بمعالجة جديدة. وأعيد إحياء موكب اللورد مايور كمناسبة عظمى، وكانت قاعات المدن المزخرفة الجديدة وتحسن مفهوم الكبرياء المدني في المدن الإقطاعية دليلاً جديداً على ازدهار الطقوس الأهلية. وعلى نفس النحو كان الجيل الجديد من الجامعات المبنية بالطوب الأحمر ذات الطراز المعماري القديم ورؤساؤها الأرستقراطيون بملابسهم الأنيقة واحتفالاتهم المترفة جزءاً من الصورة.[2] وحتى في دول الدومينيون[3]

(1) أُنتجت الميداليات الرسمية كذلك مسكوكة بنفس طريقة العملات الملكية - ابتكار جديد - في 1887، 1897و 1902 و1911. انظر رودجرز، الهدايا التذكارية خلال مراسم التتويج، ص 38 - 41، إدموندسون، جمع الميداليات التذكارية الحديثة، ص 54 - 61، إتش إن كول، ميداليات التتويج والأحداث التذكارية، 1887 - 1953 (ألدرشوت، 1953)، ص 5، انظر كذلك الملحق، جدول 2.

(2) دي كانادين، من اللوردات إلى الملوك: الملكية الحضرية والنفوذ الأرستقراطي في المدن خلال القرن التاسع عشر»، كتيب التاريخ الحضري، (1978)، ص 26 - 27، 31 - 32، إم ساندرسون، الجامعات والصناعة البريطانية في الفترة 1850 - 1970 (لندن، 1972)، ص 81.

(3) دول الدومينيون هي الدول ذات الاستقلال الداخلي التي كانت ضمن ممتلكات الإمبراطورية البريطانية، وتمتعت شعوب هذه الأقاليم بمستويات متفاوتة من الحكم الذاتي، وشملت كندا وأستراليا وجنوب أفريقيا والهند ونيوزيلندا ونيوفونلندا (المترجم)

كان نظام مراسم تعظيم نائب الملك الذي استخدمه اللورد دافرين (Lord Dufferin) في أوتاوا عندما كان حاكماً عاماً على كندا (1872 ـ 1878) يعد سابقة قلده فيها فيما بعد أستراليا ونيوزيلندا وجنوب أفريقيا. وفي الهند شهدت الحفلات الرسمية الثلاث في دلهي خلال أعوام 1877 و1902 و1911 مستوى رفيعاً في المظهر العام للراج وليس سلطته الخاصة. وفي ذات الوقت تعاظم النظام الشرفي بعد ابتكار الأوسمة الهندية والأوسمة الملكية الفيكتورية وأوسمة الاستحقاق والأخوية وإحياء الاحتفالات الكبرى لتنصيب فرسان جارتر وباث[1]. وكان هذا التحسن الطقوسي في المظهر العام للنظام الملكي البريطاني مجرد مثال على الانتشار العام الجديد أو إحياء المراسم خلال تلك الفترة، التي ميزت الحياة العامة الإنجليزية والأوروبية والأمريكية، ليس فقط على مستوى الملك ولكن بصورة أكثر انتشاراً.

سادساً:

شهدت الفترة الثالثة ما بين 1914 و1953 تحولاً جذرياً من جديد، فلم تعد طقوس النظام الملكي البريطاني قاصرة على جانب واحد من الابتكار التنافسي واسع النطاق، وأصبحت تعبيراً فريداً عن التواصل في فترة التغيرات غير المسبوقة. وبدأت هذه الفترة بتكرار النظام الذي ساد في أواخر العصر الفيكتوري وبداية الحقبة الإدواردية من حيث عظمة الطقوس الملكية والهامشية السياسية، ولكن بصورة أكثر دستورية. وتقلصت السلطة المحدودة التي حازها إدوارد السابع في عهود خلفائه الثلاثة. وعلى سبيل المثال رغم اضطرار جورج الخامس إلى المشاركة الجزئية في الأزمة الدستورية التي ورثها عند توليه العرش، حيث اختار رئيس وزراء من المحافظين في عام 1923 وتولى أمر تشكيل الحكومة الوطنية في 1931، ورغم ميوله الخاصة تجاه المحافظين، إلا أنه استمر في حياده وعزلته عن المهام العامة والدستورية[2]. وكان الملك شخصية رئيسية في السياسة يميل إلى إظهار مكانته كشخصية هامة في المراسم، وهو ما ركز عليه أحد المتشددين في عام 1913 عندما قال: «الملك في إنجلترا يفعل ما يريده منه الشعب. هم يريدونه ملكاً اشتراكياً»[3]. وكان تنازل الملك إدوارد الثامن عن العرش دليلًا واضحاً على قوة البرلمان في تثبيت أو عزل الملوك، كما كان الملك جورج السادس ابن أبيه، ليس فقط من حيث ميله الشخصي للمحافظين، ولكن أيضاً هامشيته العامة. وحتى حقوقه في تقديم المشورة والتحذير والتشجيع تضاءلت نسبياً. ففي عام 1940

---

(1) السير دي لابير، أوسمة الملكة للفروسية (لندن، 1964)، ص 129، 143، 144، 149، 168، 171، 177، 178، بيركنز، ويستمنيستر آبي: العبادة والزخارف، 2، ص 202.

(2) نيكولسون، الملك جورج الخامس، ص 98 - 101، 218، 486 - 490، 597 - 601، إي لونجفورد، قصر ويندسور الملكي (لندن، 1976)، 65، 91، آر رودز جيمس (محرر)، ذكريات محافظ: مذكرات وأوراق جيه سي سي ديفيدسون، 1910 - 1937 (لندن، 1969)، ص 177 - 178.

(3) مقتبس من جيه ايه طومسون «حزب العمل والعرش البريطاني الحديث»، صحيفة ساوث أتلانتك الربع سنوية، (1971)، ص 341.

أعلن الملك عن تفضيله لهاليفاكس رئيساً للوزراء، كما أعرب عن أسفه لرحيل تشرشل. ولكن الملك لم تكن له أي سلطة في أي مناسبة على التأثير في سير الأحداث[1]. واكتمل ظهور النظام الملكي الدستوري.

واستمرت الأحوال بين العجز والعزلة والتبجيل والعظمة، وأصبحت للسمعة الفردية للملوك القول الفصل.

وقد جمع الملك جورج الخامس بين استقامة الخلق التي تمتعت بها جدته والعظمة العامة التي ورثها عن أبيه، وهو ما سار على نهجه أبناؤه وأحفاده الذين اعتلوا العرش لفترات طويلة[2]. أما جورج الخامس فورث الولع بالطقوس والمراسم العامة، وأفرط في الاهتمام بأمور مثل انتقاء الثياب وطريقة زينته في ملابسه. وفي الوقت نفسه جمعت حياته الخاصة بين غياب الطموح واحترام الطبقة المتوسطة[3]. ونجح جورج الخامس ربما بمحض المصادفة في الجمع بين العظمة والمحلية، فكان أباً للإمبراطورية برمتها، وكان كبيراً لعائلة احترمه الجميع. (أما إدوارد الثامن فلم يرث أياً من العناصر التي ميزت السلالة الجورجية، ولم يهتم بالمراسم وعاش حياة خاصة مليئة بالأحداث والحماقات)[4]. وعلى النقيض حرص الملك جورج السادس على العودة إلى النمط الذي عاش عليه أبوه. وخلال اعتلائه العرش ذكر بالدوين Baldwin أن مساعيه نحو التقرب من الشعب أكثر من إخوته تركزت على محاولة تقليد شخصية وأسلوب تفكير والده[5]، واستمر الملك في إنجاز المهام العامة والمراسم وخوض حياة محلية اختلفت تماماً عن حياة أخيه الأكبر[6]. وكانت صفاته مثل أبيه «الشجاعة والجلد والعطف والإخلاص»، فهو الرجل الذي قهر مرضه وأصر على رفض مغادرة لندن خلال الحرب العالمية الثانية[7]. فإذا كان أبوه لُقب بـ «جورج المحبوب»، فقد حصل هو على لقب «جورج الورع».

وظهر النظام الملكي تحت هذه الظروف مهتماً بالمناسبات والطقوس العظمى، تجسيداً لحالة التوافق والاستقرار والمجتمع. وكانت الطقوس الملكية العظمى والاحتفال بيوم الهدنة والمراسم الدينية الموسعة للكريسماس (حيث كان يظهر الملك وبقوة في الاحتفالين الأخيرين) هي أعظم احتفالات البلاد التي جمعت بين الأسرة الملكية والأسرة الفردية والأسرة الوطنية.

---

(1) (146) ويلر - بينيت، الملك جورج السادس، ص 636 - 637، 649 - 650، لونجفورد، دار ويندسور، ص 91.

(2) جيه إيه طومسون وإيه ميجيا، جونيور، العرش البريطاني الحديث (نيويورك، 1971)، ص 38.

(3) لونجفورد، دار ويندسور ص 63.

(4) طومسون وميجيا، انظر التوثيق السابق، ص 73 - 79.

(5) مقتبس من آر ليسي، جلالة الملكة إليزابيث الثانية ودار ويندسور (لندن، 1977)، ص 109.

(6) للتعرف إلى المزيد من المعلومات حول الأسرة المالكة في القرن العشرين، انظر: آر سترونج، «الصورة الملكية»، في مونتجومري - ماسينجبيرد (المحرر)، دليل بيورك للعرش الملكي البريطاني، ص 112.

(7) زيجلر، العرش والشعب، ص 76 - 77.

وواجهت بريطانيا خلال الفترة 1914 ـ 1953 سلسلة من التغييرات الداخلية التي فاقت تلك الخاصة بالفترة السابقة، حيث تحولت بريطانيا ما بين 1910 و1928 من دولة صاحبة أقل الحقوق الانتخابية في أوروبا إلى النضوج التام في حق الاقتراع، حيث سادت المخاوف بشأن منح «طبقة العمال المنهكة من الحروب والجائعة قوة تصويت ذات الأغلبية العظمى»[1]. كما تفوقت شعبية حزب العمال على الحزب الليبرالي كثاني الأحزاب السياسية في البلاد، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. كما ترك وهن الأسر الأرستقراطية الكبرى العرش معزولاً في المجتمع اللندني. وصاحب الإضرابَ العام والاكتئابَ العام كثيرٌ من العداء والتوتر على نطاق غير مسبوق، تماماً مثلما فعلت الحروب العالمية، وبالتالي ظل العرش الملكي الحيادي والمثير للإعجاب الشخصي حاضراً ومحققاً كثيراً من النجاح «كنقطة للتباري في سبيل تحقيق الاستقرار في عصر مشتت»، وكان أبرز سماته هو المحافظة والسبق التاريخي وعظمة المراسم[2].

وتأثر ذلك بالتجاهل المستمر لوسائل الإعلام التي ظلت في الإعلان عن المراسم العظمى للبلاد بطريقة مطموسة وغير واضحة المعالم، فكيف كان يتسنى للإعلام التعامل مع مؤسسة تجمع بين الحياد السياسي والتكامل الشخصي: لم يكن هناك ما يمكن انتقاده أو معالجته كاريكاتورياً بعد طريقة رولاندسون (Rowlandson) أو جيلاري (Gillary). وكانت الرسوم المتحركة الملكية من بارتريدج (Partridge) إلى شيفرد (Shephard) وإلينجورث (Illingworth) قاصرة على لوحات أو تهنئة أفراد العائلة الملكية بنجاح الجولات الإمبريالية، أو الإشادة بدار ويندسور، أو الحداد على موت شخصية من الأسرة الملكية. وعندما حاول لو (Low) نشر أحد الرسوم الكارتونية في عام 1936 لانتقاد النظام الملكي في وقت التنازل عن العرش رفضت جميع الصحف اللندنية نشره[3]. وظل المحررون والصحفيون ورسامو الكاريكاتور على رفضهم نشر هذه الانتقادات، حيث كان هناك اتفاق ودي بين رؤساء تحرير الصحف على عدم توجيه النقد لواقعة التنازل عن العرش. وبالمثل خضعت الصور بالصحف مثل الأفلام الإخبارية لعملية تحرير ورقابة دقيقة. وتشجع إيرل مارشال وكبير كهنة كانتربيري بعد تولي الملك جورج السادس العرش على تحرير «أي شيء كان يعتبر غير ملائم لعرضه على الجمهور».

وبالمثل عندما طُلب من هارولد نيكولسون (Harold Nicolson) في عام 1948 سرد الحياة العامة

---

(1) ويلر - بينيت، الملك جورج السادس، ص 160.

(2) لونجفورد، دار ويندسور، ص 91.

(3) واكر، اسكتشات يومية، ص 13، 23، 126 - 127، وين جونز، تاريخ العرش الملكي بالرسوم الكارتونية، ص 132، 157 - 164، 174 - 179. كان هناك بالتأكيد استثناءات ساهمت في إثبات القاعدة. ففي عام 1937، كتب توم دريبرج الذي كان يعمل وقتها صحفياً في صحيفة الديلي إكسبريس مقالاً عن التتويج بطريقة معادية «للقدسية والاحترام الذي كان يعتبر أساساً لعمل غالبية الصحف في ذلك الوقت»، وهو ما أثار «عاصفة من الغضب العارم» بين القراء. انظر: تي دريبرج، التصرفات اللائقة تجاه النظام الحاكم (نيويورك، 1978)، ص 107 - 109. ظلت كتابات المذكرات والسير الذاتية نشطة خلال تلك الفترة.

للملك جورج الخامس طُلب منه صراحة «حذف الأشياء والأحداث التي من شأنها زعزعة الثقة بالأسرة الملكية».

ومن أهم تطورات تلك الفترة بداية ظهور شبكة «بي بي سي» الإخبارية التي كانت ذات أهمية كبيرة في التعبير عن الصورة المزدوجة للعرش، والتي نجح الملك جورج الخامس في بنائها ببراعة، حيث ساهمت إذاعة الكريسماس التي تأسست في عام 1932 التي سرعان ما اعتبرها الجمهور «تقليدية» في تحسين صورة الملك كأب للشعب، يمكن التحدث مع معاونيه بارتياح والحفاظ على خصوصيته[1]. وبلغ من درجة نجاح الملك جورج الخامس وبراعته كمذيع اضطرار نجله الثاني الذي كان مصاباً بالتلعثم مواصلة نفس التقاليد التي بدأها أبوه. وفي الوقت نفسه سرعان ما اعترف السير جون ريث (Sir John Reith) المؤيد للمراسم والنظام الملكي بقوة الأداة الجديدة في التعبير عن المشاركة في المراسم، وهو ما كان ممنوعاً تماماً من قبل[2]. ومنذ حفل زفاف دوق يورك في عام 1923 أصبح بث المراسم المسموعة سمة مستديمة لبرامج إذاعة البي بي سي، حيث تم بث كافة المناسبات العظمى للبلاد مباشرة على المذياع، مع وضع مكبرات صوت خاصة بحيث يمكن للمستمع الاستماع إلى صوت الأجراس والجياد والعربات والهتاف. كان هذا التطور التقني في الواقع هو ما أتاح بث أهم المراسم مثل الأحداث الوطنية والأسرية التي يمكن للجميع المشاركة فيها. وإذا جاز لنا الاستدلال برأي الجماهير فقد كانت التسجيلات الصوتية سمة دائمة للبث الخارجي للمناسبات الملكية العظمى[3].

وقد ترتب على المزج بين الحداثة في وسائل الإعلام والمراسم جعل الطقوس الملكية مريحة وشائعة في عصر سيطرت عليه رياح التغيير، حيث تحولت مراسم استلام العرش بين الملوك والذي كان حدثاً استثنائياً ومقدساً في الفترات السابقة بمثابة الحكايات الخرافية الإيجابية، فعند تولي الملك جورج السادس مثلاً للعرش، وفد غالبية الحضور بسياراتهم.

واستطاع هنري شانون (Henry Shannon) الذي كانت عيناه لا تخطئ الألوان والرومانسية رؤية ثلاثة أشخاص فقط في المواكب. ومنذ ذلك الحين ظل المجتمع المعتمد على الخيول في الحركة منسياً لمدة طويلة، لدرجة أن الزبالين الذين كانوا ينظفون روث الخيول بعد الاستعراض الرئيسي في المراسم قد تلاشوا ولم يعد لهم وجود[4]. وشهد عالم الطائرة النفاثة والدبابة والقنبلة الذرية مزيداً من الاحترام التاريخي للجياد

---

(1) زيجلر، العرش والشعب، ص 31، نيكولسون، الملك جورج الخامس، ص 670 - 671.

(2) إيه بويل، الرياح وحدها ستستمع: ريث مدير عام البي بي سي (لندن، 1972)، ص 18، 161، 281.

(3) جيه سي دبليو، في الرياح (لندن، 1949)، ص 94، 168 - 169، 221، 238 - 241، 279 - 282، إيه بريجز، تاريخ البث الإذاعي في المملكة المتحدة، 4 مجلدات (أكسفورد ولندن، 1961 - 1979)، ص 290 - 291، ص 11، 81، 100 - 101، 112 - 113، 157، 266، 272، 396، 505.

(4) جينينجز ومادجي، الثاني عشر من مايو، ص 112، 120.

والعربات والسيوف والقبعات المنشية. وجاء في طيات أحد الكتب المنشورة حول المواكب في عام 1948 أنه حتى الأسر العظيمة فإنها توقفت عن استعمال العربات التي تجرها الخيول؛ وأصبحت تلك العربات قاصرة على الظهور في «المراسم الخاصة، وتنظيم مسار المركبات في المواكب الملكية الرسمية المزدانة، مثل موكب اللورد عمدة لندن». وكانت السلطات الملكية لا تملك حتى العربات التي تجرها الخيول الكافية لنقل جميع الملوك ورؤساء الدول خلال مراسم تتويج الملكة إليزابيث، إلى درجة أنها اضطرت إلى استعارة سبع عربات إضافية من إحدى شركات الإنتاج السينمائي[1].

وكان التنظيم المتقدم في الحصول على هذه العربات الإضافية دليلاً على الاحتفاظ بكامل الخبرة الإدارية التي بدأها إيشر في هذه المناسبات الهامة. وسرعان ما اكتسب الدوق السادس عشر لنورفولك ووريث الإيرل مارشال ـ رغم أن عمره لم يتجاوز التاسعة والعشرين خلال مراسم تتويج جورج السادس ـ سمعة طيبة لدقته وبراعته في إخراج المناسبات وميوله المسرحية، ما جعله ينافس إيشر في براعة تنظيم الفعاليات. وفي عام 1969 عندما نجح في تنظيم آخر أعظم المناسبات التي شهدها في حياته؛ وهي تولي أمير ويلز منصبه، أصبحت خبرته في المراسم الملكية تتجاوز الأربعين عاماً. وكان في مراسم التتويج التي تمت في عام 1937 قد راهن أحد رفاقه على دفع جنيه إسترليني مقابل كل دقيقة تتقدم أو تتأخر فيها المراسم عن موعدها الأصلي، واضطر وقتها إلى دفع 5 جنيهات استرلينية فقط[2].

وساعد نورفولك في هذه المراسم كوزمو جوردون لانج كبير أساقفة كانتربيري الذي وصفه هينسلي هينسون «بالممثل بالفطرة»، كما وصفه كاتب سيرته الذاتية باهتمامه الشديد «بأدق تفاصيل الحدث، بما يشمله من دراما ومراسم، والتي كان يجعلها تبدو في قوتها مثل الشعائر الدينية». وفكر كبير الأساقفة مثل نورفولك في «لغة المسرح»، وقد كان الرجلان من رموز الكنيسة والدولة الذين سيطروا على اللجان الثلاث، وتولوا الإشراف على البروفات الثمان التي جرت استعداداً لحفل التتويج[3].

وفضلاً عن ذلك، وكنتيجة للجهود الكبيرة التي بذلها دين رايلي وكبير الكهنة جوسلين بيركنز، كانت كنيسة ويستمنيستر آبي نفسها من أكثر الأماكن الملائمة لإقامة المراسم فيها. وقد شهدت الجوقة بالكنيسة تحسناً كبيراً، إضافة إلى زخرفة المقاعد بالكنيسة؛ كما أعيدت الأجراس إلى الأبراج مع إحياء استخدام اللافتات والملابس الموحدة للكهنة. وقد أقيم ما لا يقل عن 86 احتفالية ومراسم خاصة، من بينها مراسم تأبين الجندي المجهول خلال سنوات إشراف رايلي على الكنيسة في الفترة من 1914 ـ 1925.

---

(1) إتش ماكانزلاند، العربات الإنجليزية (لندن، 1948)، ص 85، سي فروست، التتويج: الخامس من يونيو 1953 (لندن، 1978)، ص 57 - 58.

(2) المرجع السابق، ص 39.

(3) آر رودز جيمس (المحرر)، «الشرائح»: مفكرات السير هنري شانون (لندن، 1967)، ص 123.

وساهم تطور «الفخامة والألوان في المراسم بكنيسة آبي» في إمكانية تحقيق أي متطلبات إضافية في المراسم والاحتفالات الملكية العظمى بكل سهولة وخبرة واحترافية.

وتجمعت وتوسعت كافة المبتكرات التي ظهرت في الفترة السابقة في مجال الموسيقى. وتم تعيين إلجر في عام 1924 بعد وفاة بارات رئيساً للجوقة الموسيقية للملك، ليصبح أول مؤلف موسيقى يشغل المنصب لمدة تجاوزت القرن، ما أعطى موسيقاه الخاصة بالطقوس والمراسم الملكية أهمية وشيوعاً كبيرين. وظل المنصب بعد وفاته يتناوب عليه مؤلفون أكفاء، واستطاع هؤلاء استعادة السيطرة على الترتيبات الموسيقية في الطقوس والمراسم الملكية. وعند تعيين إلجر نفدت قريحته المبتكرة، ولم يعد قادراً على تأليف أعمال أو موسيقى ذات شأن. إلا أن المؤلفين الموسيقيين الآخرين ساروا على نهجه، وواصلوا العرف الذي ابتدعه إلجر في ضرورة أن تكون كل مناسبة ملكية كبرى مهرجاناً للموسيقى البريطانية المعاصرة. فألّف باكس وبليس وهوليست وبانتوك ووالتون وفوجان ويليامز مقطوعات موسيقية بمناسبة اعتلاء الملوك جورج السادس وإليزابيث الثانية للعرش. واستطاعت المقطوعات الموسيقية العسكرية «إمبريالية العرش» (1937) و«الصليب الملكي والصولجان» (1953) من تأليف والتون منافسة مقطوعات إلجر نفسه، ليس من حيث ثرائها اللحني والأوركسترا متعددة الألوان فقط، ولكن لكونها أيضاً أصبحت مقطوعات منتظمة وشديدة الشيوع في الحفلات الموسيقية[1].

صاحب هذه التطورات في الإطار المحلي للطقوس الملكية تغييرات أهم على الصعيد الدولي. وقد لاحظنا في الفترة السابقة كيف تحسنت المراسم الملكية البريطانية خلال منتصف وأوائل العهد الفيكتوري، وتزامنها مع المناسبات العظمى للدول الأخرى. ولكنها توقفت خلال هذه الفترة الثالثة عن التنافس في الابتكار، وأصبحت مميزة بصورة افتراضية. وقد تغيرت غالبية السلالات الملكية العظمى في كثير من الدول ليحل محلها أنظمة جمهورية خلال تولي الملك جورج الخامس للحكم. ففي عام 1910 مثلاً حضر الإمبراطور الألماني، وثمانية من الملوك، وخمسة أولياء للعهد، جنازة الملك إدوارد السابع كممثلين عن دولهم. ولكن خلال الربع الثاني من نفس القرن «شهد العالم غياب خمسة من الأباطرة، وثمانية ملوك، و18 من السلالات الحاكمة في واحدة من أشهر المنعطفات السياسية على مر التاريخ»[2]. كما تلاشت السلالات الحاكمة في إيطاليا ويوغوسلافيا، إضافة إلى سحب الثقة من إمبراطور اليابان مع نهاية الحرب العالمية الثانية. وفي ظل هذا التغير الملحوظ في البيئة الدولية ظلت طقوس العرش الملكي البريطاني هي

---

(1) آي هولست، موسيقى جوستاف هولست، الإصدار الثاني (لندن، 1968)، ص 46، 162، سي سكوت سازرلاند، أرنولد باكس (لندن، 1973)، ص 181 - 182، إس باكينهام، رالف فوجان ويليامز: استكشاف موسيقاه (لندن، 1957)، ص 118، 164 - 165، إف هويس، موسيقى ويليام والتون، الإصدار الثاني (لندن، 1974)، ص 119 - 121.

(2) نيكولسون، الملك جورج الخامس، ص 154.

الشاهد الوحيد على تقاليد طويلة ومستمرة بطريقة لم تكن متاحة من قبل.

ويتحدث أحد المعلقين في عام 1937 مثلاً عن التتويج التالي بالعرش موضحاً أن «التتويج الإنجليزي بالعرش يختلف عن جميع المراسم الأخرى: حيث لا يوجد في الواقع أي حدث آخر من أي نوع يضاهيه في أهميته وروعته يمكن أن نراه في أي مكان آخر من العالم». وكانت تلك الكلمات صادقة تماماً في حينها. ولكن لو قيلت نفس هذه الكلمات قبلها بنحو خمسة وعشرين عاماً مضت حيث كان هناك مراسم مشابهة في موسكو وبرلين وفيينا، لكانت أصبحت خاطئة تماماً. لقد منح البقاء العظمة المطلقة لتلك المراسم الإنجليزية في عصر التغيير، بعد أن كانت مجرد شيء مبتكر في عصر المنافسة. وتحدث بيري سكارام (Perey Scharam) في كتابه «تاريخ التتويج» عن نفس النقطة بمزيد من البلاغة فقال:

يظل كل شيء في ويستمنيستر كما كان في الماضي، رغم أن الاضمحلال والكآبة نالا من كنائس أخن وريمز، ولم يعد هناك إمبراطور روماني، وفقد الهابسبيرج والهونزوليرن ألقابهم الإمبريالية، وأصبح التاج والصولجان والملابس الملكية للكنز الإمبريالي القديم مجرد معروضات في المتاحف. أما في فرنسا فلم تعد حتى ذكريات الماضي الجميل حاضرة.. وإذا نظرنا بمزيد من التعمق والحكمة في أنفسنا لوجدنا الأعراف والتقاليد القديمة تطل علينا برأسها من فوق غبار الماضي. وقلما نجد دولة مثلنا نجحت في مواصلة تحديث مؤسساتها القديمة مع تجنب التخلص التام من عبير الماضي أو إعادة بنائه. ومن آفات عصرنا الحديث أن الأمم تفرح بالقوى الحديثة، فتحاول بناء صورة مختلفة تماماً من الدول، وتسعى إلى طرح ماضيها جانباً. وفي غمرة مشاهد البناء والهدم هذه لا تبقي أية علامات من الماضي كرموز يمكنها إنقاذ كاتدرائية القديس بيتري في روما أو جوقة الملك إدوارد في ويستمنيستر[1].

ولم يكن التناقض بين تعديل الماضي وإعادة البناء مجرد خيال، فما كان ينطبق على الدساتير حدث مع المدن الكبرى أيضاً. وبينما اكتمل الجزء الأكبر من إعادة بناء لندن قبيل الحرب العالمية الأولى، ظل إعادة إعمار وبناء عواصم القوى الأخرى الجديدة كبرهان إضافي على عظمتها القومية. وفي إيطاليا مثلاً كان حلم موسوليني هو أن «تظهر روما رائعة في أعين جميع شعوب العالم، كبيرة ومنظمة وقوية، كما كانت في عصر الإمبراطور أغسطس»؟، وكان الهدف الأول للخطة الرئيسية في عام 1931 هو بناء عاصمة أثرية فاخرة تضم أعمال بيازا فينيزيا والطرق العظيمة الأثرية مثل فيا ديل إمبريو المؤدي إلى المدرج الروماني القديم[2]. وفي ألمانيا تجسدت كذلك المباني الأثرية الضخمة للرايخ الثالث، والتي تعكس ثمرة التعاون

---

(1) سكارام، تاريخ التتويج الملكي الإنجليزي، ص 104 - 105.

(2) فرايد، تخطيط المدينة الداخلية، ص 31 - 33، إي آر تانينبوم، الفاشية في إيطاليا: المجتمع والثقافة، 1922 - 1945 (لندن، 1973)، ص 314، إس كوستوف، «الإمبراطور والزعيم: تخطيط قصر الإمبراطور أغسطس في روما»، في ميلون ونوكلين (محررين)، الفن والعمارة في خدمة السياسة، ص 270 - 325.

بين هتلر وألبرت سبير (Albert Speer). ويقف متحف الفن الألماني ومبنى المستشارية في برلين ومباني وميادين النصر في نورمبرج شاهدة على منظومات التفكير في النصر الذي لم يتحقق في برلين، والتي تعكس رؤية هتلر بأن الحضارات تقاس بعظمة المباني التي تخلفها وراءها[1]. ولم تكن تلك الأعمال الكلاسيكية المحدثة قاصرة على القوى الفاشستية. ويعبر عن ذلك روعة الميدان الأحمر كمركز للاحتفالات في موسكو، وكذلك الخطة الموسعة (التي لم تتحقق) لبناء قصر السوفيت على الطراز الكلاسيكي المحدث[2].

وجاء إتمام النصب التذكاري لإبراهام لينكولن بواشنطن، وبناء جيفرسون، وكوبري أرلينجتون، فضلاً عن مجموعة المكاتب الإدارية (في طريق الدستور) شاهداً على قوة نفس التأثير على الجانب الآخر من المحيط الأطلسي[3].

وأصبحت لندن مجدداً بمثابة استثناء في المباني كما كانت في اللوائح الدستورية. فبينما أكملت الدول الأخرى أو أعادت بناء المسارح التي كان يُؤدى فيها مآثر الصفوة الحاكمة، ظل المسرح في لندن كما هو بعد الاحتفال بافتتاح قصر باكينجهام ـ المحور الأدميرالي. وخلال سنوات الحرب كانت قاعة كاونتي فقط هي التي أضيفت إلى سلسلة المباني العامة الكبرى التي بدأ العمل بها قبيل 1914. وظل حتى القبر الأجوف بكل ما يحويه من مكنونات رمزية إضافة غير مؤثرة نسبياً للتراث المعماري في لندن. وأصبحت المباني التي كانت جديدة في عام 1910 أثرية تليدة في غضون عشرين عاماً فقط، بسبب التصارع المعماري الذي ساد العواصم الأخرى. وبدلاً من القبول الإجباري بحالة الاضطراب كما حدث في المرحلة الأولى، أو السعي المتأخر نحو اللحاق بالركب والتنافس الضاري الذي حدث في المرحلة الثانية، أصبح اللندنيون ينظرون إلى مدينتهم كأكثر العواصم المستقرة معمارياً وهو الاستقرار المادي الذي انعكس على الاستقرار السياسي. وكما يقول هارولد كلان (Harold Clunn) في إطار حصره للتغيرات التي طرأت بين عامي 1897 و1914:

إذا وضعنا في الاعتبار التحسنات الهائلة التي طرأت في أنحاء وسط لندن.. لوجدنا أن لندن الحاضر ربما تضاهي باريس في وضاءتها وروعتها. وبينما يوجد كثير من التنوع في الآراء حول مميزات المدن المختلفة، هناك منطق قاطع يشير إلى أن لندن تعتبر من أروع العواصم على مستوى العالم[4].

(1) إيه سبير، داخل الرايخ الثالث (نيويورك، 1970) الفصول 5، 6، 10، 11، بي إم لين، العمارة والسياسة في ألمانيا، 1918 - 1945 (كامبريدج، وسائل الإعلام، 1968)، ص 185 - 195، باردين، تنافس الأحزاب في نورمبرج، الفصل السادس.

(2) إم إف باركينز، تخطيط المدن في روسيا السوفيتية (شيكاغو، 1953)، ص 33 - 43، إيه كوب، المدينة والثورة: المعمار السوفيتي وتخطيط المدن، 1917 - 1935 (لندن، 1970)، ص 219 - 226، يه إي بويت «النحت الروسي وخطة لينين للحملة الدعائية التذكارية»، في ميلون ونوكلين (محررون)، الفن والعمارة في خدمة السياسة، ص 182 - 193.

(3) ريبس، واشنطن الأثرية، ص 167، 170 - 174، كريج، الحضور الفيدرالي، ص 309 - 327.

(4) إتش كلان، إعادة بناء لندن، 1897 - 1927 (لندن، 1927)، ص 10.

وكما هي الحال في مجال التعديلات الدستورية، تواصل بقاء المباني في عصر التغيير الذي كان حديثاً في عصر التنافس. وتنعكس تلك التناقضات في المراسم والطقوس نفسها. وقد جلب النظام السياسي الجديد معه في إيطاليا وروسيا صوراً معقدة عاطفياً وفنياً من الطقوس، كانت أكثر وضوحاً في إنجلترا. وفي ألمانيا تحديداً ساهم استخدام الدبابات والطائرات والكشافات الضوئية في التطور التكنولوجي والنظر إلى الماضي على أنه يتناقض مع مواكب ومراسم الدولة الحديثة. وبدلاً من الوقوف على الصفين في الشوارع والهتاف المنظم كما كان يحدث بين أهالي لندن، كان حوالي ربع مليون ألماني يشاركون سنوياً في مهرجانات نورمبرج، حيث كانوا يستمعون إلى «الغناء الحماسي» و«الخطب الحماسية» من بطانة هتلر. وكان هناك الأناشيد شبه الترانيم الدينية، والتناظر بين المتحدث والجمهور، والطريقة التي كانت بها الكلمات تتفجر من فورير، وحالة الإرهاق الجنسي التي كانت تصيبه من فرط حماسه في الخطب: كل ذلك كان يتناقض وبشدة مع «الوقار» الذي كان عليه جورج الخامس وملكته[1].

وإذا عدنا إلى الوراء ونظرنا إلى الطقوس (والمباني) الفاشستية، لوجدناها ـ مقارنة بمثيلاتها الإنجليزية ـ واضحة وحديثة تماماً بالمقارنة مع الحالة التقليدية الأوضح التي كان عليها النظام الملكي الإنجليزي. ويفسر لنا برونيسلو مالينوسكي (Bronislaw Malinowski) في زمن التتويج الملكي لجورج السادس أن الديكتاتوريين كانوا:

«يعملون في عجلة من أمرهم على تحقيق كافة المتناقضات والأهداف غير الواضحة، وكذلك رموزهم وطقوسهم وخرافاتهم ومساعيهم الدينية والخرافية. وأصبح واحد منهم إلهاً أريانياً في صورة بشر، أما الآخر فيحمل أكاليل الأباطرة الرومان القدامى على رأسه.. وتطوف بهم المواكب العظيمة والطقوس والاحتفالات الأسطورية والخيالية مع جوهرة ترصع المؤسسات الشرفية والتاريخية للعرش الملكي التقليدي»[2].

وبالنسبة لتقاليد العرش الملكي البريطاني المرتبطة بالطقوس فإنها كانت «شرفية» و«تاريخية التأسيس» بصورة نسبية. ويمكن فقط وصفها على هذا النحو عند مقارنتها بالطقوس الأحدث. كانت هذه بالتحديد هي وجهة النظر السائدة خلال سنوات الحرب. وفي عام 1936 مثلاً قارن رجال الدول الجدد بين «الشعور العطوف والأبوي لخطبة الكريسماس الإذاعية للملك» وبين المسؤول النازي الذي «أنهى خطابه بمطالبة

---

(1) جيه بي ستيرن، هتلر: الديكتاتور والشعب (لندن، 1975)، ص 39، 82، 85 – 86، 88 – 91: السير إن هيندرسون، فشل المهمة: برلين، 1937 – 1939 (لندن، 1940)، ص 70 – 71، باردين، سباقات حزب نورمبرج، ص 113 – 120، 125، 133 – 134، إس مورلي، «موهبة الاستمتاع»: السيرة الذاتية لنويل كوارد (هارموندسورث، 1974)، ص 193.

(2) بي مالينوسكي، «جهاز الاستخبارات على مستوى الدولة»، في سي مادجي وتي هاريسون، أعمال السنة الأولى، 1937 – 1938 (لندن، 1938)، ص 112.

جمهور المستمعين بالانضمام إليه في تقديم تحية الكريسماس النازية للزعيم: «يحيا هتلر». أو كما وصفها كينجسلي مارتن (Kingsley Martin) بمزيد من الوضوح في نفس العام «إذا ألقينا بشباك النظام الملكي في الوحل...، فإن ألمانيا هي من لديها غلمان الأزقة القادرون على التقاطها».[1]

وفي ظل هذه الظروف القومية والدولية المتنوعة والعشوائية ازداد قبول وتأييد الإمبراطورية والمراسم المرتبطة بالتاج. كان من بين الأسباب الابتعاد عن المشكلات الداخلية، والتعبير عن بقاء الإمبراطورية البريطانية في الصدارة في ظل العالم الجديد والتنافس الشديد بين القوى السياسية. وكانت المعاهدة الأيرلندية واستقلال مصر ونهاية حكم الراج في الهند والجلاء عن أيرلندا وبورما كلها مؤشرات على ضعف وتهاوي حكم الإمبراطورية. إلا أن النجاح الكبير الذي تحقق مع زيارات أمير ويلز ودوق يورك إلى دول الدومينيون والهند ساهم في ترميم الروابط بين العرش الملكي والإمبراطورية، وبالتالي ظلت كافة الطقوس الملكية مناسبات إمبريالية ومحلية[2]. ونعرض هنا مثلًا تفسير البروفيسور مالينوسكي (Malinowski) لدلالة التتويج الملكي لجورج السادس:

«كانت مراسم التتويج من بين العديد من الأشياء الأخرى التي برهنت على عظمة وقوة وثروة بريطانيا، كما كانت مناسبة للتعبير عن وحدة الإمبراطورية وقوة أواصرها.... وأعتقد من الناحية النفسية بأنه لم يكن هناك أدنى شك على أن مراسم التتويج زادت من الشعور بالأمن والاستقرار وهيمنة الإمبراطورية البريطانية».

أو كما أعلنها الملك جورج السادس نفسه بمزيد من الدقة خلال الخطاب الذي ألقاه بمناسبة تتويجه: «شعرت هذا الصباح أن الإمبراطورية بأكملها تجمعت داخل جدران ويستمنيستر آبي»[3]. كما استمرت هذه النظرة خلال مراسم التتويج الملكي لابنته، حيث يقول عنها فيليب زيجلر (Philip Ziegler):

«كانت الإمبراطورية تمر بحالة من الانهيار[4]، إلا أن الكومنولث ظل على إظهار واقعه القوي. واستمرت الإمبراطورية بحالة من القوة والتماسك تحت رعاية ملكها المعظم. وسوف تستحوذ بريطانيا التي تتسلق بإصرار قمة القوة مجدداً على مكانتها الصحيحة بين دول العالم[5]».

---

(1) رجل الدولة الجديد، 25 يناير، 1936، كيه مارتن «ظهور النظام الملكي الشعبي»، صحيفة السياسة الربع سنوية، العدد السابع (1936)، ص 155 - 156.

(2) ويلر - بينيت، الملك جورج السادس، ص 199، 215، 254، 302 - 304، 371 - 381، إف دونالدسون، إدوارد الثامن (لندن، 1976)، الفصول 6 - 8.

(3) التايمز، العرش والإمبراطور (لندن، 1937)، ص 184.

(4) زيجلر، العرش والشعب، ص 97.

(5) مالينوسكي، «جهاز المخابرات على مستوى الدولة»، ص 114 - 115.

وتجدر الإشارة في هذا الموقف إلى كلمات الملكة إليزابيث: «أنا على يقين بأن تتويجي للملك ليس رمزاً لسلطة وعظمة عفا عليها الزمان، بل إعلاناً عن طموحاتنا للمستقبل»[1].

سابعاً:

زادت دلالة الطقوس الملكية تحت هذه الظروف نمواً وتوسعاً، حيث ظلت القوة السياسية والقبول الشخصي للملك وموقف وسائل الإعلام منه وحالة لندن والتكنولوجيا كما هي بعد أن كانت قد شهدت تغيرات عميقة خلال الفترة السابقة. وظل الملك كما هي الحال من قبل أباً لشعبه وبطريركاً لإمبراطوريته، كما كانت المراسم والمناسبات الملكية على نفس الفخامة والنجاح مثل أيام إيشر. إلا أن تلك العناصر الواقعية للتواصل هي التي تخفي وتفسر التغيرات في «الدلالة». وكانت الحقيقة المجردة للتواصل في عصر التوتر الداخلي والثورة الدولية هي التي حرمت الطقوس الملكية في إنجلترا من سمات التفرد والتقاليد والديمومة، والتي كانت غائبة في الفترات السابقة. ونتج عن التواصل في الأسلوب والظروف تغير جديد في «دلالة» الطقوس الملكية. وفضلاً عن ذلك ازداد تحسن الانطباع حول التواصل والاستقرار نتيجة للابتكار، حيث ظهرت مناسبات ومراسم جديدة. وتمحورت إحدى سلاسل هذه الابتكارات حول أزواج الملكات. وخلال فترة ما بين سبعينيات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم يمت زوج أي من الملكات الإنجليزيات: حيث مات ألبرت قبل الملكة فيكتوريا، كما عاصرت ألكسندرا موت الملك إدوارد. ولكن خلال تلك المرحلة الثالثة أصبح دور زوج الملكة والملكة الأرملة ضرورياً، وهو ما انعكس في الطقوس الملكية. وقد حظيت الملكة ألكسندرا عند مماتها في عام 1925 بجنازة رسمية كانت أشبه بجنازة زوجها الملك الراحل أكثر من الأمير ألبرت[2]. وتم وضع الجثمان مرة أخرى في وضع الرقود أمام جموع المؤبنين (ولكنه كان في هذه المرة في ويستمنيستر آبي)، وأعقبها السير بالجثمان في شوارع لندن، وأخيراً الدفن في ويندسور. أما في حالة جنازة الملكة ماري في عام 1953 فقد تشابهت مراسم الجنازة مع جنائز الملوك أنفسهم، حيث وُضع الجثمان في وضع الرقود أمام الحضور في قاعة ويستمنيستر.

وحضرت الملكة ماري مراسم التتويج الملكي لابنها جورج السادس، وهي سابقة أخرى جديدة إن دلت فإنها تدل على الوحدة والتماسك بين أفراد الأسرة المالكة، أعقبها حضور الملكة الأم مراسم تتويج الملكة إليزابيث في عام 1953. ولم تكن الجنائز العامة للملكتين الأرملتين هي المناسبات الملكية الجديدة المبتكرة خلال تلك الفترة فحسب. وكان هناك القليل من مراسم الزفاف لأبناء الملوك خلال الفترة الثانية بسبب كبر سن فيكتوريا وإدوارد، وكانت آخر مراسم الزفاف في عام 1885 عندما تزوجت الأميرة

(1) فروست، التتويج، ص 136.

(2) باتيسكومبي، الملكة ألكسندرا، ص 302، تانر، المقتنيات الأثرية في ويستمنيستر، ص 67.

بيتريس الأمير لويس أمير باتينبرج. ولكن مع اعتلاء ملكين صغيرين في السن نسبياً ما بين 1910 و1953 تحسنت إمكانية إقامة المراسم التي كانت متبعة في المراحل الأسبق في حياة السلالات الملكية. وفي عام 1922 تزوجت الأميرة ماري من الفيكونت لاسيلز، واستغل جورج الخامس الحدث في تحويل مراسم الزفاف الملكي من خصوصية ويندسور أو الكنيسة الملكية إلى شوارع لندن من خلال إقامة المراسم في آبي[1]. وذكر دوق يورك أن المناسبة حققت نجاحاً عاماً كبيراً: حيث لم يعد الأمر الآن قاصراً على زفاف الملكة ماري، ولكنه أصبح يسمى (من واقع الأوراق) اسم «زفاف آبي» أو «الزفاف الملكي» أو «الزفاف الوطني» أو حتى «الزفاف الشعبي»[2]. وجاء بعد ذلك في عام 1923 زواج دوق يورك ليصبح بذلك أول أمير من السلالة الملكية الحاكمة يتم زفافه في آبي منذ خمسمئة عام. وأقيم في عام 1934 زفاف دوق كنت في نفس المكان، وكذا زفاف الأميرة إليزابيث في عام 1947. ولكن تجدر الإشارة إلى أن زفاف دوق جلوسيستر في عام 1935 أقيم في الكنيسة الملكية المنعزلة نسبياً بقصر باكينجهام، خوفاً من كثرة إقامة المراسم الملكية ما قد يضر بقدسية المكان، حيث تزامن هذا العام مع احتفال اليوبيل الملكي[3].

إلا أن حداثة مراسم الزفاف في آبي لأبناء الملوك والجنازات الرسمية للملكات الأرامل فاقت في مهابتها احتفالية اليوبيل الفضي لاعتلاء الملك جورج الخامس للعرش، ولا يوجد تحديد دقيق للوقت، حيث جاءت احتفالية الذكرى الخامسة والعشرين لتولي الملكة فيكتوريا للحكم في نفس توقيت موت الأمير ألبرت وانعزالها عن العرش. وصادف هذا الابتكار مجدداً نجاحاً عظيماً أثار مشاعر الحماسة والدعم بدرجة موسعة.

ورأى اللورد ساليزبوري أن هذه المناسبة «كانت شاهداً هاماً على الاستقرار والوحدة العميقة لهذا البلد والإمبراطورية في عصر جلالتك أيها الملكة»[4]. كما وصف رامسي ماكدونالد (Ramsay Macdonald) مراسم الاحتفال باليوبيل الملكي بأنها «مشتعلة الحماسة»، وكانت أكثر إثارة للمشاعر من خلال استقبال رؤساء وزراء دول الدومينيون. وكان مما قاله: «هنا كانت الإمبراطورية أسرة عظيمة وتجمعاً لاتحاد الأسرة، وكان الملك بمثابة أب للشعب. لقد شعرنا جميعاً يومها أننا نشارك في أمر أشبه بشركة مقدسة»[5]. ولم يكن من الممكن التأكيد على فكرة العرش الملكي كديانة علمانية. إلا أنه يمكن تلخيص التقييم الواقعي الأكثر توسعاً للمشاعر الشعبية التي أثارتها احتفالية اليوبيل الملكي ضمن السيرة الذاتية لهارولد نيكولسون كما يلي:

---

(1) نفس المرجع السابق، ص 76 – 78، نيكولسون، الملك جورج الخامس، ص 92.

(2) جيه بوب – هينيسي، الملكة ماري، 1867 – 1953 (لندن، 1959)، ص 519 – 520.

(3) لاسي، جلالة الملكة، ص 78، ويلر بينيت، الملك جورج السادس، ص 151.

(4) لونجفورد، دار ويندسور، ص 94.

(5) دي ماركواند، رامسي ماكدونالد (لندن، 1977)، ص 774.

«كان هناك شعور بالفخر في المقام الأول بأن مملكتنا احتفظت بكرامتها وعاشت لأكثر من ألف عام في الوقت الذي تهاوت فيه الممالك الأخرى. وقد طرأ تغيير في تفكيرنا، حيث اعتبرنا العرش رمزاً للوطنية والوحدة والتواصل في عالم سريع التفكك. وساد الشعور بالرضا بأن السيادة تعلو جميع الاختلافات الطبقية وكافة الطموحات السياسية والاهتمامات الطائفية. كما ساد الشعور بالارتياح عندما أدركنا وجود بطريرك قوي وعادل، يمثل أعلى المستويات الطبقية. لقد شعرنا بالامتنان من رجل استطاع بأمانته أن يكسب احترام العالم أجمع. لقد نجح الملك جورج في تمثيل وتحسين تلك الفضائل المحلية والعامة والتي كان يعتبرها البريطانيون جزءاً لا يتجزأ من شخصيتهم. لقد رأى الشعب فيه ما كانوا يتطلعون إليه من خصالهم الفردية من إيمان وواجب وأمانة وشجاعة وتسامح وأخلاق وصدق»[1].

وسواء كانت تلك المشاعر التي أثارتها هذه المناسبة دليلاً على نجاح التأثير، أو رأياً جماعياً، أو حتى مزيجاً من كلاهما، فإنها ستظل بلا شك محل خلاف وجدل. ولكن لا يمكن التشكيك في وجود تلك المشاعر.

أما باقي المراسم التي حدثت خلال تلك الفترة فلم تكن سوى جزء من المرحلة السابقة للتطور. وكانت جنازة الملك جورج الخامس بمثابة تقديم الشكر للملك الذي عاصر الحرب وساهم في صنع السلام[2]. واتسمت مراسم تتويج جورج السادس ملكاً للبلاد بالإسراف، ومحاولة التأكيد الإمبريالي على استقرار المملكة بعد حدث التنحي عن العرش. كما كانت جنازته دليلاً إضافياً على التقدير القومي لرجل لم يسع إلى العرش، بل انتصر على الحرب والمرض بشعور قوي بالواجب.

تسجل سجلات الملاحظة الجماهيرية مشاعر فياضة بالأسى والصدمة والتعاطف، إلى درجة أن التعليق الإذاعي الشهير لريتشارد ديمبلبي في وصفها جاء كما يلي:

«تختفي ثمار ساندرينجهام تحت الثنيات الثرية الذهبية للعرش. وتلمس الأضواء الهادئة للشموع جواهر التاج الإمبريالي برفق، حتى تلك الياقوتة التي كان يضعها هنري في أجينكورت. إنها تلامس الصور المخملية الرقيقة للوسائد والأزهار الرقيقة البيضاء للإكليل الوحيد الذي يتوج العلم.. بقدرة هذه البساطة على تحريك المشاعر.. كم هي حقيقية الدموع التي تترقرق على وجنات كل من يمر بهذا المشهد ويراه، ثم يمر به مرة أخرى كما يفعلون في هذه اللحظات بشكل متواصل في ليلة باردة مظلمة لا تجد فيها أفكارهم إلا قليلاً من الخصوصية.... لا يوجد أبداً أكثر أماناً أو أفضل حراسة لجثمان الملك الميت من ذلك، فضلاً عن وجود ضوء الشموع الذهبية التي تضفي الدفء على مكان جثمانه، والخطوات المكلومة

---

(1) لاسي، جلالة الملك، ص 333، جيننجس ومادجي، الثاني عشر من مايو، ص 16.

(2) يمكن التعرف على الوصف الكامل لهذا الموضوع من صحيفة التايمز، تحية ووداع: رحيل الملك جورج الخامس (لندن، 1936).

لأصدقائه المقربين التي تظل تصاحبه.... لا يوجد الليلة مشاعر أصدق تجاه الملك جورج المخلص وجملة واحدة تفوه بها رجل غير معروف تجاه أبيه الحبيب: لقد أظلم غروب موته سماء العالم بأكمله»[1].

ويعتبر التناقض بين هذا الخطاب المادح والمخلص والشعبي وبين الافتتاحية الضارية لصحيفة «التايمز» بمناسبة موت الملك جورج الرابع خير مثال على مدى التحول الذي شهده الموقف الشعبي نحو المراسم والمناسبات الملكية.

وكانت مراسم تتويج إليزابيث الثانية ملكة على العرش في عام 1953 هي آخر المراسم الكبرى في هذا التسلسل الذي نجح في الجمع بين المملكة والإمبراطورية، وأكد على الاستقرار في عصر التغيير، واستمرار بريطانيا كقوة عظمى، حيث برهنت هذه المناسبة على استمرارية المناسبات الإمبريالية التي ترتدي خلالها الملكة ملابسها الملكية المرصعة بشعارات الدومينيون، إضافة إلى سير كتائب من الكومنولث وجنود المستعمرات البريطانية خلال المراسم، وحضور رؤساء وزراء دول الدومينيون والهند إلى كنيسة آبي، وحضور الصفوة من رؤساء الدول من العديد من المستعمرات البريطانية[2]. ويبدو أن تلك الفترة تأثرت بالتهديدات والتحديات المتصاعدة للحرب والتقشف: حيث كانت الإمبراطورية ما تزال مترابطة، إضافة إلى حل مشكلة استقلال الهند، والوضع الجمهوري داخل الكومنولث، وعودة تشرشل إلى رئاسة الوزراء، وإعادة تأكيد بريطانيا على مكانتها كقوة عظمى، ووقوف البلاد على أعتاب عصر إليزابيثي جديد.

ولم يكن كل ذلك ضمنياً بل أُعلن عنه صراحة في فترة التتويج الملكي، حيث ذكرت صحيفة «دلهي إكسبريس» في أحد مقالاتها:

«يبدأ العهد الإليزابيثي الثاني على خلفية ارتياح روحاني لم تشهد بريطانيا له مثيلاً من قبل. فلم يحدث أبداً من قبل في تاريخ بريطانيا تلك الرفعة الأخلاقية التي يتمتع بها الآن الكومنولث وبريطانيا».

ولا عجب في ظل هذا الإطار المنتشي أن يشعر كبير الكهنة في كانتربيري أن بريطانيا اقتربت في يوم التتويج من مملكة الجنة، أو الإعلان الرنان لإليزابيث نفسها عن الولاء في المستقبل.

يقاس قبول تلك السلسلة من المراسم والمناسبات بارتفاع مستوى الاستغلال التجاري وطرح السلع التذكارية، حيث انتشرت مرة أخرى الأواني الفخارية التذكارية في احتفالات اليوبيل والتتويج. وبلغ من حجم أرباح الصناع المحليين من حفل التتويج الذي أقيم في عام 1937 فرض ضريبة نسبتها 100٪ على الواردات من الهدايا التذكارية المستوردة من الخارج. وفي عام 1953 طرحت مؤسسة برمنجهام للأطفال

---

(1) ديمبلبي، ريتشارد ديمبلبي، ص 227 - 229، إل ميال (محرر)، ريتشارد ديمبلبي: قارئ الخطاب الإذاعي (لندن، 1969)، ص 75 - 76. للتعرف إلى ردود الأفعال الشعبية حول موت الملك، انظر زيجلر، العرش والشعب، ص 84 - 96.

(2) موريس، وداعاً للأبواق، ص 498.

المحليين مجموعة من الاختيارات تضمنت الكتاب المقدس، أو كتاب «ملكتنا إليزابيث» من تأليف ريتشارد ديمبلبي، وملعقة وشوكة، أو كأسين تذكاريين، أو قطعة شيكولاتة، أو أقلام حبر، أو أقلاماً على شكل سكين، أو طبقاً يحمل صورة الملكة[1]. كما عادت الميداليات التذكارية على شكل بادجات وأوسمة في الظهور، فضلاً عن إنتاج مجموعات الميداليات لهواة جمعها[2]. إلا أن هذه الميداليات أُنتجت بأعداد أقل من السابق، ربما بسبب ظهور نمطين جديدين من التذكارات. كان أول هذه الأنماط زراعة الأشجار على مدى الإمبراطورية[3]، وهو الابتكار الجديد الذي فرض نفسه وبشدة خلال مراسم التتويج الملكي لجورج السادس وإليزابيث الثانية.

أما النمط الثاني الذي يعود إلى حفل اليوبيل الفضي للملك جورج الخامس فهو إصدار طوابع ملكية تذكارية خاصة من مكتب البريد. وكان إصدار التذكارات الملكية في السابق قاصراً على الإمبراطورية باستثناء إنجلترا التي كانت تصدرها في المهرجانات الرسمية فقط مثل المعرض الإمبراطوري في ويمبلي، ولكن اعتباراً من عام 1935 أصبح اليوبيل الملكي ومراسم التتويج وحفلات الزفاف الملكية الكبرى والذكرى السنوية للزواج الملكي عرضة لإصدارات تذكارية خاصة[4]. ونؤكد مجدداً على أنها كانت ابتكاراً، ولكن داخل القالب «التقليدي».

ثامناً:

تعتبر الفترة الممتدة منذ التتويج الملكي في عام 1953 حتى الآن حديثة جداً، ولا يناسبها تحليل تاريخي

---

(1) رودجرز، الهدايا التذكارية، ص 38 - 43.

(2) انظر الجدول 2 من الملحق إعادة إنتاج الميداليات الرسمية في دار سك العملة الملكية خلال احتفالية اليوبيل للملك جورج الخامس وحفل تتويج الملك جورج السادس، بطريقة متبعة منذ عام 1887. ولكن في عام 1953 لم يعد هناك إنتاج رسمي لميداليات التتويج من دار سك العملة الملكية. ويعلق إدموندسون على ذلك فيقول: «اعترض جامعو الميداليات على قرار عدم إنتاجها ورأوا فيه خرقاً للتقاليد، ولكن يشار إلى أن هذا «التقليد» في العصر الحديث لم يتواجد إلا منذ تتويج الملك إدوارد السابع». إدموندسون، جمع الميداليات التذكارية الحديثة، ص 65 - 66.

(3) إي جي، لجنة الزراعة المرتبطة بالتتويج، السجل الملكي لغرس الأشجار، توفير المساحات المفتوحة وإعادة خلق الأراضي وغيرها من المنظومات المتبعة في الإمبراطورية البريطانية وغيرها، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، على شرف التتويج الملكي لجلالة الملك جورج السادس (كامبريدج - 1939). وتجدر الإشارة إلى كتاب بريجز، تاريخ البث الإذاعي، العدد السادس، ص 470، مارتن، التاج والبناء، ص 15. للحصول على معلومات أفضل حول المراسم الملكية الكبرى بدءاً من اليوبيل الفضي لجورج الخامس وحتى تتويج حفيدته، برجاء الاطلاع على أعمال السير هنري شانون. انظر: رودز جيمس، «الشرائح»، ص 32 - 33، 54 - 57، 123 - 126، 464 - 465، 472 - 474، 275 - 277.

(4) إل إن وإم ويليامز، طوابع البريد التذكارية لبريطانيا العظمى، 1890 - 1966 (لندن، 1967)، ص 9، 25 - 40، تي تود، تاريخ طوابع البريد البريطانية، 1660 - 1940 (لندن، 1941)، ص 211، 214، 215، 217، إتش دي إس هافربيك، الطوابع التذكارية للكومنولث البريطاني (لندن، 1955)، ص 89 - 94، انظر كذلك جدول 5 من الملحق. تجدر الإشارة إلى أن بريطانيا تباطأت في استخدام الطوابع التذكارية مقارنة بأوروبا والإمبراطورية، وقد أصدرت نيوفاوندلاند طوابع خاصة إحياءً لذكرى التتويج الملكي لجورج الخامس. انظر: هوبسبوم، «ابتكار التقاليد»، ص 19.

تفصيلي. وبينما يبدو واضحاً أن «دلالة» الطقوس الملكية دخلت مرحلة جديدة لا يصلح معها التكهنات التي حدثت خلال الفترة السابقة، إلا أنه لا يتضح على وجه الدقة كيف يمكن وصفها. لكننا سنحاول طرح بعض الملاحظات التي تتماشى مع التحليل السابق حتى نكمل ما بدأناه من حديث. ونبدأ بالقول إن القوى السياسية للملك ما زالت محدودة، أو إنها تمارس بنوع من التكتم الذي يحول الأنظار عنها. وأشار استطلاع حديث للرأي أن 86٪ ممن أُجري عليهم الاستطلاع شعروا بأن الملكة «شخصية شرفية تصدق على القوانين، وتفعل ما تمليه عليها الحكومة»[1].

وفي الوقت نفسه تستمر الملكة في ممارسة تلك التقاليد «شديدة الأهمية» التي تميز المملكة البريطانية منذ فترة حكم جدها، كما ظلت على ولائها للقيم الجورجية من حيث الاستقامة الخاصة والعظمة العامة. وفوق كل شيء أصبح السحر الرومانسي للمراسم التاريخية هو الأكثر قبولاً في الوقت الذي كان يتم فيه إعادة بناء أجزاء كبيرة من لندن وصعود الإنسان إلى القمر. ويفسر السير تشارلز بيتري ذلك بقوله: «أصبح العالم الحديث سريع الآلية إلى درجة أن سكانه يتحينون كل فرصة ممكنة للهروب من رتابته»، ولا يوجد أحرص من النظام الملكي «بعظمته ومراسمه» على جلب «المتعة والإثارة والتشويق» في حياة الملايين[2]. ولو كانت الملكة مثلاً قد سافرت إلى كاتدرائية القديس بول في سيارة ليموزين لحضور مراسم عيد الشكر في الاحتفال بيوبيلها لكان ضاع جزء كبير من روعة الحدث.

وتجدر الإشارة إلى الطريقة التي نجح من خلالها الاحتفال الملكي في تبرير التغيير الاجتماعي محلياً بصورة قاربت في ذكرياتها الفترة السابقة. وظهر تأثير الحرب العالمية الثانية أكبر من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية مقارنة بالحرب العالمية الأولى، واختفت الأرستقراطية تقريباً كجزء من الحكومة، كما انخفض الامتثال العام للأخلاقيات المسيحية، وانتشرت مشكلات الجنس واللون والعنف والجريمة وإدمان المخدرات. كما حدث تغير ملحوظ في الرأي والتشريع في قضايا مثل عقوبة القتل، والإجهاض، وممارسة الجنس قبل الزواج، والمثلية الجنسية. كما أعيد توزيع الثروة والدخل، ليس بصورة تامة، ولكن على الأقل أكثر مما كانت عليه قبل هذا القرن. وبالتالي ظلت المملكة في ذلك المجتمع «المساواتي والمتحرر جنسياً ومتعدد الأعراق» محافظة على ذلك الدور العام الرسمي الذي أشار إليه هارولد نيكولسون في ثنايا وصفه لاحتفالية اليوبيل الفضي للملك جورج الخامس: «ضماناً للأمن والاستقرار والتواصل ـ الحفاظ على القيم التقليدية»[3]. أو كما جاء كنتيجة لاستطلاع حديث للرأي:

«يعني وجودها السلامة والاستقرار واستمرار الكرامة الوطنية: فهي تمثل القوانين الدينية والزعامة

(1) روز وكافاناج، «الملكية في الثقافة البريطانية المعاصرة»، ص 551.

(2) السير تشارلز بيتري، المملكة البريطانية الحديثة (لندن، 1957)، ص 215، هاريس، هل نطال العرش الذي يعلونا؟، ص 27، 55.

(3) لاسي، السمو الملكي، ص 245، زيجلر، العرش والشعب، ص 198، إيه دانكان، حقيقة المملكة (لندن، 1970)، ص 95.

الأخلاقية؛ إنها محور اهتمام جماعي «يفوق الأحزاب»؛ وهي تعني البهجة والسعادة والرضا بالعظمة المراسمية؛ إنها هامة، بل رمز هام كذلك لسمونا الوطني»[1].

وتدل هذه الكلمات الختامية على أن الطقوس الملكية قد اكتسبت معنى جديداً في السياق الدولي، حيث شهدت مكانة بريطانيا انخفاضاً شديداً على المستوى العالمي. وتلاشت الآمال الجميلة والمبهجة للتتويج الملكي في انتظار عصر إليزابيثي جديد. ويقول بعض المراقبين ممن حضروا هذه المراسم بأن الكتابة كانت موجودة حّقاً على الجدران. وأشار معلق أمريكي لم يُفتن بروعة الحدث إلى أن «هذا العرض وضعه البريطانيون من أجل رفع المعنويات والحالة النفسية لإمبراطوريتهم المتهالكة إلى حد ما». وتجدر الإشارة إلى أن العرش الذي اعتلته إليزابيث كان أقل إمبريالية في عظمته مقارنة بالملك الذي حصل عليه أسلافها. ربما كان ذلك لأنها لم تعد إمبراطورة على الهند، أو حاكمة «للدومينيون البريطاني ما وراء البحار»، بل أصبحت مجرد «زعيمة للكومنولث»[2]. ومنذ ذلك الحين تسارع انزلاق المملكة في مزيد من العجز، خاصة مع تفكك أواصر الإمبراطورية الاستعمارية واختفاء آخر أجيال الرؤساء الإمبرياليين أمثال سموتس (Smuts)، ومينزيس (Menzies)، والفشل في السويس، ومشكلات بيافرا وأيرلندا الشمالية، والأزمات الاقتصادية المتتابعة، ودخول بريطانيا في السوق المشتركة. ولم تكن الجنازة الرسمية للسير وينستون تشرشل في عام 1965 التي تقف في منتصف التتويج الملكي لإليزابيث والاحتفال بيوبيلها الفضي على العرش هي آخر المراسم الخاصة بالرجل العظيم فحسب، بل كانت بمثابة جنازة لبريطانيا كقوة عظمى[3].

وبالتالي فمع ذلك الوهن الذي أصاب قوة بريطانيا....، تنامى الفخر والكبرياء بيننا بالأسرة الملكية التي لا يمكن أن تضاهيها أي دولة أخرى[4]. وكما كان الحال خلال الفترات السابقة للتغيير الدولي كانت الطقوس الملكية ضرورية في إضفاء الشرعية على حداثة الإمبراطورية الرسمية وفي إعطاء الانطباع بالاستقرار في وقت التقلبات الدولية، وبالتالي نجد أن العرش الملكي في فترة ما بعد الحرب أضفى نوعاً من الارتياح والسكينة لفقدان مكانة المملكة كقوة عظمى. وعند مشاهدة إحدى المناسبات الملكية العظمى المخططة بعناية وبمنتهى الدقة، وبمصاحبة التعليق الذي يؤكد - وإن كان خاطئاً - على التواصل التاريخي مع الأيام الخوالي للعظمة البريطانية، يمكننا أن نعتقد بأن هذه الأيام لم تختف تماماً. وكما ذكر ريتشارد ديمبلبي بكياسة خلال وقت التتويج الملكي، ربما يحاول «الأمريكيون منافستنا في تلك الحيوية»، لكنهم

---

(1) هاريس، هل نطال العرش الذي يعلونا؟، ص 137.

(2) لونجفورد، دار ويندسور، ص 196، موريس، وداعاً للأبواق، ص 498 - 499.

(3) نفس المرجع السابق، ص 545 - 557، ديمبلبي، ريتشارد ديمبلبي، ص 370 - 375، بي ليفين، سنوات البندول: بريطاني في الستينيات (لندن، 1972)، ص 399 - 407، آر كروسمان، يوميات وزير، 3 مجلدات (لندن، 1975 - 1977)، العدد 1، ص 141 - 143، 145.

(4) زيجلر، العرش والشعب، ص 84.

كانوا «يفتقرون تماماً إلى التقاليد» التي «يجب أن ينتظروها آلاف السنوات قبل أن يتمكنوا من إظهار مثل هذه الروعة أو البراعة للعالم».

وأصبح هذا الموقف أكثر انتشاراً منذ عام 1953، حيث أصبح الدليل على هذا التراجع والاضمحلال واضحاً للجميع. ويصف دي سي كوبر ذلك بقوله: «بينما يمكن للناس مشاهدة الأيدي مرتدية القفازات وهي تلوح من المركبة الذهبية، فإنهم يشعرون بالطمأنينة من أن الأمور تسير على ما يرام مهما كانت الحقيقة مغايرة». «وتتناقص الميول لرفع العرش كرمز للكرامة الوطنية»، للتأكيد كما لم يحدث أبداً من قبل على العظمة والتميز في المراسم على وجه الخصوص، ولاسيما التي شهدتها بريطانيا في فترة ما بعد الحرب.

وبالتالي فقد تأثر الناس بالتليفزيون الذي جعل المواكب والمراسم الملكية متاحة بطريقة سهلة ومباشرة عجزت الإذاعة وحتى الصحف عن تحقيقها. ويمكن القول هنا إن تتويج إليزابيث ملكة على البلاد كان بمثابة الجسر الذي ربط بين العصر الأقدم والمرحلة الأحدث من التطور. فبينما كانت نبرة صوت تعليق ريتشارد ديمبلبي تناسب أكثر عام 1935 (أو حتى 1897) مقارنة بعام 1977، إلا أن حقيقة التعليق من خلال التلفاز، ومشاهدة المزيد من الناس للمراسم في التلفاز، ثم الاستماع إليها عبر المذياع برهنت على إتقان طريقة جديدة من بث الأحداث العظمى للدولة[1]. وبفضل التلفاز أصبحت الملكة إليزابيث أول ملكة بريطانية تتوج وفقاً للقواعد الرسمية «على مرأى من الشعب». وجاء تعليق شيلز (Shils) ويونج (Young) معتبرين فيه أن المناسبة تمثل «اجتماعاً قومياً»[2]، حيث كان لا يتم السماح من قبل للشعب بالكامل بمتابعة المراسم كما حدث في هذه المرة، وبالتالي الحصول على شعور غير مسبوق بالمشاركة النشطة.

ومثل الصحافة والراديو اشتملت وسيلة التليفزيون على تقديم رسالة. وبينما نجح التلفاز في تصغير حجم السياسيين بصفة عامة، بحيث نجد حالياً إعلاء السلوك التبجيلي في البرلمان أو القاعة البيضاء بصورة محدودة جداً، واصل هذا الجهاز اتخاذ نفس الموقف التوقيري نحو النظام الملكي، وهو ما كان سائداً في عهد السير ريث. ونجحت البرامج التليفزيونية ـ مثل فيلم «الأسرة الملكية» ـ في إظهار صورة الملكة وأسرتها كأناس يميلون إلى الدفاع عن الطبقة المتوسطة.

ومن جانب آخر نجد أن تغطية المراسم الملكية الكبرى ساهمت كثيراً في تحسين صورة الروعة والعظمة الخرافية التي طالما حاول ريث وهيئة الإذاعة البريطانية (بي بي سي) تحسينها. وهنا تجدر الإشارة إلى التعليق التليفزيوني للإعلامي ريتشارد ديمبلبي الذي تولى تغطية جميع المناسبات الملكية الرئيسية لإذاعة البي بي سي، بداية من التتويج الملكي وحتى وفاته سنة 1965. ويرجع الفضل إلى تعليقاته البليغة والمحركة للمشاعر،

---

(1) بريجز، الصوت والصورة، ص 457 - 473، ديمبلبي، ريتشارد ديمبلبي، ص 223 - 239.

(2) لاسي، جلالة الملك، ص 208، شيلز ويانج، «المغزى من التتويج الملكي»، ص 80.

والتي كانت تنبع من إيمانه الشديد بالمملكة، وحسّه المتأجج بالتاريخ والتقاليد، في وصف الطقوس الملكية بأشمل وأدق صورة. وكانت لتعليقات ديمبلبي الأثر الأعظم في وصف طقوس المملكة بأنها مهرجان للحرية، وتتويج للتواصل في عصر ساده القلق والشتات. وظهر هذا جلياً في شرحه للمراسيم، وطريقته في نقل حسه التاريخي. وكما أشار كاتب سيرته الذاتية، فقد استطاع ريتشارد ديمبلبي في خمسينيات وستينيات القرن العشرين من خلال تعليقاته المميزة أن «يساهم أكثر من أي أحد آخر في صون مكانة الملكة في قلوب الشعب البريطاني»[1].

وتأكد نجاح جميع المناسبات الملكية التالية لدى مشاهدي التلفاز، رغم الهفوات البسيطة التي كانت تحدث عند البث الحي لمراسم التتويج الملكي، وتنامى هذا العنصر كثيراً بحيث أثّر في طبيعة الطقوس نفسها؛ ففي مراسيم تنصيب أمير ويلز في كارنافارون مثلاً جُعلت المظلة التي تعلو المنصة شفافة بحيث تستطيع كاميرات التلفاز الرؤية من خلالها[2]. أما المراسم نفسها فتشابهت إلى حد كبير مع مراسم الملكين جورج الخامس والسادس أكثر منها مع مراسيم الملكة فيكتوريا وإدوارد: فقد كانت مراسم تنصيب شخص صغير السن نسبياً من الأسرة الملكية مقارنة باحتفالات اليوبيل والجنائز وتتويج الملوك العظام. واستطاع التلفاز بث مراسم زيجات الأميرة مارجريت (1960)، ودوق كنت (1961)، والأميرة ألكسندرا (1963)، والأميرة آن (1973)، وتنصيب أمير ويلز (1969)، واحتفالية اليوبيل الفضي للملكة (1977) إضافة إلى مراسم الافتتاح الرسمي للبرلمان منذ عام 1958.

وفي ظل هذا الإطار «التقليدي» والمتغير في نفس الوقت استطاع احتفال اليوبيل الفضي أن يكون الأكثر استفادة من التصوير التليفزيوني، وجاء رد الفعل العام من جانب لينظر إلى الحدث كجزء من تقاليد تعود بنا إلى الوراء حتى احتفال اليوبيل الفضي للملك جورج الخامس والاحتفالات المهيبة للملكة فيكتوريا: احتفالية شعبية مخططة جيداً، استمتع بها الشعب كثيراً. وعلى الجانب الآخر كان الموكب العظيم الذي لا يُضاهى وظروف المناسبة داعماً مثالياً لتقدير الذات البريطانية المتنامية:

كنا جميعاً نتشارك في قطعة ثرية من التاريخ.. قد يقول البعض إن بريطانيا فقدت الكثير، لكننا لا نزال نثبت للعالم سمونا فيما يتعلق بالمراسم. وما زال احتفاظنا بمواكب الماضي خير مثال على ذلك.. ذلك يثبت أن ثمة ما نستطيع قوله عن إنجاز الأعمال بالطريقة القديمة[3].

ولكن في الوقت نفسه أدرك الخبراء أن النطاق المتضائل للمراسم وضع الفعاليات والأحداث في عصر

---

(1) ميال، ريتشارد ديمبلبي، ص 145 – 146، 157، 161، 167، ديمبلبي، ريتشارد ديمبلبي، ص 225 – 252، 326 – 330.

(2) للتعرف إلى مزيد من المعلومات حول التغطية التليفزيونية للمراسم الملكية، انظر: آر بيكر «المناسبات الملكية» في ماري ويلسون وآخرين، الملكة: بطريق خاص (هارموندسورث، 1977)، ص 105 – 127.

(3) صحيفة الديلي ميرور، 8 يونيو 1977.

جديد يمكن وصفه بعصر ما بعد الإمبريالية:

عدد قليل فقط من أفراد الأسرة الحاكمة سُمح لهم بمصاحبة الملكة في موكبها إلى كاتدرائية القديس بول، وكان هناك فقط مجموعات كبيرة من الجنود من وراء البحار لدعم الكتائب البريطانية قليلة العدد، ولم يكن هناك أي حكام أجانب قادرين على إضافة المزيد من البهاء والعظمة لمثل هذه المراسم[1].

وكانت مراسم اليوبيل بمثابة تعبير عن التراجع الوطني والإمبريالي، ومحاولة لإقناع الجميع من خلال الموكب والمراسم بأن ذلك التراجع لم يحدث على أرض الواقع، وأنه إذا حدث فتأثيره محدود جداً.

تاسعاً:

لا شك في أن المعلومات التي صورناها حول تطور الطقوس الملكية ستدهش سلطات القرنين التاسع عشر والعشرين المشار إليهما في بداية المقال، فلقد أصبحت المراسم ضعيفة الأداء تؤدى الآن على أعلى مستوى من الدقة والتخطيط، لدرجة أن البريطانيين استطاعوا أن يقنعوا أنفسهم (رغم الأدلة التاريخية الدامغة) بأنهم بارعون في المراسم؛ لأنهم كذلك بالفطرة. ومهما زاد حجم الثقافة والتعليم فإن قبول وتأييد العامة البريطانيين للمواكب والمراسم الملكية تزايد ولم يضعف. ونجد حدوث تعديل في المراسم القديمة وابتكار طقوس جديدة، وهو ما أحدث تأثيراً مزدوجاً أعطى انطباعاً بالاستقرار في فترات التغيير المحلي والتواصل والارتياح في زمن التوتر والتراجع الدولي. وبينما يسود الشعور بأن المملكة البريطانية تشرع هذه الحالة تبقى حقيقة التغير العميق في هذا الوضع وتغير الصورة العامة للمملكة معها خلال المئتي عام الأخيرة.

فإذا حدثت مراسم التتويج الملكي التالية من دون مجلس اللوردات وكومنولث وكنيسة قديمة، فربما سيؤدي ذلك إلى تحسين دور المراسم في خلق الصورة المريحة للاستقرار والتقاليد والتواصل بدلاً من تراجعها، وسيستمر الحوار الديناميكي بين الطقوس والمجتمع وبين النص والسياق. وربما تدهش هذه الرواية عن نشأة وتطور وتغير التقاليد الملكية المعلقين والصحفيين الذين يتحدثون في كل حدث ملكي مهيب عن «تقاليد الألف عام»، ولا شك في أن تاريخ العرش الملكي وبعض مراسمه يرجع إلى هذه الحقب القديمة. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن إنجلترا شأنها شأن كثير من دول أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر شهدت ازدهار المراسم الملكية العظيمة ذات البهاء. وكما يشير البروفيسور هوبسبوم فإن التواصل الذي أفرزته التقاليد التي سادت أواخر القرن التاسع عشر مع تلك الفترة الأقدم ما هو إلا

---

(1) زيجلر، العرش والشعب، ص 176.

أوهام[1]. مع أنها المواد التي نشأت من خلالها هذه المناسبات الكبرى، إلا أن «مغزاها» ارتبط بالظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية آنذاك.

ويبدو أن ازدهار المراسم الملكية في بريطانيا ـ مثلها مثل أوروبا ـ مرّ عبر مرحلتين كبيرتين. أولهما القرنان السادس عشر والسابع عشر، والتي تركزت حول الاستبدادية في المجتمع ما قبل الصناعي. هذه المرحلة انتهت في أوائل القرن التاسع عشر بعد الانتصار الصعب على نابليون. وأعقبتها فترة أخرى من المراسم العظيمة المبتكرة بدأت في سبعينيات أو ثمانينيات القرن التاسع عشر واستمرت حتى 1914. وتمحورت هذه الفترة مرة أخرى في النمسا وروسيا وألمانيا حول القوة والنفوذ الملكي الذي تراجع كثيراً فيما بعد. ولكن تركزت هذه الفترة في إنجلترا على الضعف الملكي، في حين كانت في فرنسا والولايات المتحدة تركز على الانتماء الجمهوري. وفضلاً عن ذلك حدثت المرحلة الرئيسية الثانية من ازدهار الطقوس في المجتمعات التي اختلف نسيجها الاقتصادي والاجتماعي بعمق عن تلك التي كانت موجودة في الفترة السابقة من ابتكار المراسم، وكانت النتيجة هي تغير عميق آخر في دوافع الذين شجعوا وابتكروا تلك «التقاليد» الجديدة وطريقة تفسير وفهم المعاصرين لها. وبالتالي فقد كانت هذه الفترة الثانية من الابتكار الدولي والتنافسي والمراسمي هي التي يمكن أن نجد فيها تلك الطقوس العظمى التي يفترض المعلقون الإنجليز أنها تعود إلى ألف عام مضت.

ويكمن أهم عناصر بقاء تلك «التقاليد» حتى يومنا هذا في التواصل الفريد الذي استمر بين الطقوس الملكية قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها. وقد تلاشت الطقوس المبتكرة في الفترة بين سبعينيات القرن التاسع عشر والحرب العالمية الأولى في النمسا وألمانيا وروسيا في سنوات 1917 ـ 1919 بعد أن غاب الملوك الذين كانوا يعملون على تعزيزها. فاضطرت الصفوة الحاكمة الجديدة التي حلت محل هؤلاء الملوك في فترة الحرب إلى إعادة الكرة من جديد. إلا أن المملكة استمرت في إنجلترا، بل جلبت معها «التقاليد المبتكرة». وكان التجديد الذي طرأ على صورة المراسم في المملكة البريطانية خلال سنوات الحرب هو من الداخل وليس من الخارج، ولاسيما في الصورة التي ظهرت عليها في سنوات ما قبل الحرب العالمية الأولى.

ما قمنا بعرضه هنا ليس إلا موجزاً سريعاً لموضوع موسع ومعقد يصعب الإلمام به كاملاً، ومتابعة كافة التصورات بالتفصيل حتى في فصل بهذا الطول. وكل ما سعينا إلى تحقيقه هو وصف الطبيعة المتغيرة والأداء والإطار العام للطقوس الملكية، أملاً في أن يقدم ذلك تفسيراً لاختلاف معنى المراسم المتشابهة بين الناس على اختلاف الأزمنة. وبالتأكيد، فإن مراحل النشأة والتطور أسهل في عرضها (وأكثر سلاسة) من ديناميكيات التغيير التي شرحناها في الفصل. ولكن يحاول هذا المفهوم على الأقل توضيح الأدلة على

(1) هوبسبوم، «ابتكار التقاليد»، ص 1، 11.

مستوى المغزى، أكثر من المفهوم الشامل الذي ينظر من خلاله الأنثربيولوجيون إلى المراسيم والطقوس، أو من علماء الاجتماع الذين ينظرون إلى السياق على أنه ساكن لا يتغير. وإذا كان وصف المراسم اختفى في بعض المواضع من هذا المقال «المطول» فتلك دلالة على ضرورة استخدام «الإسهاب» في وصف موضوع الفصل. وإذا قمنا بمعالجة الصور الثقافية كنصوص مثل الأعمال الخيالية المبنية من مواد اجتماعية فذلك لأن الغرض منه هو بحث تلك المواد الاجتماعية والشعب الذي قام ـ بوعي أو بغير وعي ـ بالبناء، وضرورة تحويل انتباهنا بدلاً من نزع سياق وتسلسل تحليل النصوص نفسها[1]. ولو أخذنا المراسم الملكية البريطانية خلال المئتي عام الماضية كمثال لوجدنا هذا المقال خطوة هامة في ذلك الاتجاه.

(1) إل إن وإم ويليامز، طوابع البريد التذكارية لبريطانيا العظمى، 1890 – 1966 (لندن، 1967)، ص 9، 25 – 40، تي تود، تاريخ طوابع البريد البريطانية، 1660 – 1940 (لندن، 1941)، ص 211، 214، 215، 217، إتش دي إس هافربيك، الطوابع التذكارية للكومنولث البريطاني (لندن، 1955)، ص 89 – 94، انظر كذلك جدول 5 من الملحق. تجدر الإشارة إلى أن بريطانيا تباطأت في استخدام الطوابع التذكارية مقارنة بأوروبا والإمبراطورية، وقد أصدرت نيوفاوندلاند طوابع خاصة إحياءً لذكرى التتويج الملكي لجورج الخامس. انظر: هوبسبوم، «ابتكار التقاليد»، ص 19.

ملحق:

جداول إحصائية



جدول 1: النفقات على مراسم التتويج الملكي:

التتويج	التكلفة (بالجنيه الإسترليني)
جورج الرابع، 1821	238.238
ويليام الرابع، 1831	42.298
فيكتوريا، 1838	69.421
إدوارد السابع،1902	193.000
جورج الخامس، 1911	185.000
جورج السادس،1937	454.000
إليزابيث الثانية، 1953	912.000

المصادر:

H. Jennings and C. Madge, May the Twelfth (London, 1937), pp. 4 5 -; C. Frost, Coronation, June 2, 1953 (London, 1978), p. 24.

ملحوظة: في حالة مراسم تتويج الملكة إليزابيث جاءت تقديرات البرلمان خلال دورة عام 1952 ـ 1953 لتكلفة مراسم التتويج: 1.560.000 جنيهًا إسترلينياً؛ إلا أن مبلغ 648.000 تم استرجاعه من عائد المقاعد خلال المراسم.

جدول 2: الميداليات التذكارية خلال الاحتفالات الملكية

عهد الملك	المناسبة	التاريخ	العدد
جورج الرابع	تتويج	1821	40
ويليام الرابع	تتويج	1831	15
فيكتوريا	تتويج	1838	30
فيكتوريا	يوبيل ذهبي	1887	113
فيكتوريا	يوبيل ماسي	1897	80
إدوارد السابع	تتويج	1902	100
جورج الخامس	تتويج	1911	42
جورج الخامس	يوبيل فضي	1935	12
إدوارد الثامن	تتويج	1937	36

المصدر:

J. A. Mackay, Commemmorative Medals (London, 1970), pp. 75 8 -, revising M. H. Grant, ‘British Medals since 1760,’ British Numismatic Journal, xxii (1936 7 -), pp. 269 93 -, xxiii (1938 41 -), pp. 119 80 - 449 ,62 - 321 ,52 -

جدول 3: تجهيزات الجوقة الموسيقية في السلام الوطني

العقد	العدد	العقد	العدد
1810_1801	2	1880_1871	4
1820_1811	2	1890_1881	3
1830_1821	3	1900_1891	7
1840_1831	6	1910_1901	14
1850_1841	3	1920_1911	3
1860_1851	4	1930_1921	1
1870_1861	1	1937_1931	3

المصدر:

P. A. Scholes, ‘God Save the Queen’! The History and Romance of the World’s First National Anthem (London, 1954), pp. 274 9 -.

جدول 4: التماثيل التذكارية المبنية في لندن وواشنطن

العقد	لندن	واشنطن
1810_1801	3	0
1820_1811	1	0
1830_1821	2	0
1840_1831	5	0
1850_1841	8	0
1860_1851	7	2
1870_1861	10	1
1880_1871	13	7
1890_1881	14	8
1900_1891	11	6
1910_1901	18	14
1920_1911	13	7
1928_1921	7	8

المصادر:

Lord Edward Gleichen, London's Open Air Statuary (London, 1973 edn), passim; J. M. Goode, The Outdoor Sculpture of Washington, DC, A Comprehensive Historical Guide (Washington, 1974), passim.

ملحوظة: تقتصر هذه القائمة على التماثيل التذكارية الواقفة أو الممتطية للجياد، وتستثني تماثيل الرفاهية والمجازية والنافورات والحيوانات والنحت التجريدي والأسمنتي. ولكن إذا أضيفت كل هذه الأشياء، ربما سيظل نفس الفارق واضحاً.

جدول 5: إصدارات الطوابع الملكية التذكارية:

العهد الملكي	المناسبة	تاريخ إصدار الطوابع	إجمالي المبيعات
جورج الخامس	اليوبيل الفضي	1935	1.008.000.000
جورج السادس	التتويج الملكي	1937	388.731.000
جورج السادس	اليوبيل الفضي للزفاف	1948	147.919.628
إليزابيث الثانية	التتويج الملكي	1953	448.849.000
إليزابيث الثانية	تنصيب أمير ويلز	1969	125.825.604
إليزابيث الثانية	اليوبيل الفضي للزفاف	1972	66.389.100
إليزابيث الثانية	اليوبيل الفضي للملك	1977	159.000.000

المصادر:

A. G. Rigo de Righi, The Stamp of Royalty: British Commemorative Issues for Royal Occassions, 1935 1972 - (London 1973), pp. 14,19,26,48; S. Gibbons, Great Britain: Specialised Stamp Catalogue, ii, King Edward VII to George V, 3rd edn (London 1974), pp. 172, idem, Great Britain: Specialised Stamp Catalogue, iii, Queen Elizabeth II: Pre - Decimal Issues (London, 1976), pp. 148 6 - 254 ,9 -; H. D. S. Haverbeck, The Commemorative Stamps of the British Commonwealth (London, 1955), pp. 91, 92, 94.

ملحوظة: يُعطي Haverbeck رقم 450.000.000 لإصدارات التتويج الملكي لعام 1937، لكني أخذت الرقم الأدنى من Gibbons.

الفصل الخامس

تمثيل السلطة في الهند الفيكتورية

بقلم: برنارد س. كوهن

تناقضات ثقافية في بناء المصطلح الطقسي:

مع حلول القرن التاسع عشر اتسم مجتمع المستعمرات الهندي بعزلة حادة بين زمرة حاكمة صغيرة من الأجانب ذات ثقافة بريطانية وبين ربع مليون هندي، نجح البريطانيون في بسط سيطرتهم عليهم، وتجلى التفوق العسكري لهؤلاء الأجانب بشدة في عملية القمع الوحشي لتمرد عسكري ومدني واسع النطاق سرت نيرانه في كثير من أنحاء الهند العليا بين عامي 1857 و1858. وخلال العقدين التاليين لهذا العمل العسكري أصبح لنظرية السلطة أسس تنظيمية بناء على أفكار وافتراضات تدور حول التنظيم السليم لجماعات المجتمع الهندي وعلاقتها بحكامها البريطانيين.

فمن الناحية النظرية تحول البريطانيون الذين بدؤوا حكمهم على أنهم «أجانب» إلى «دخلاء» عن طريق منح ملكتهم حق السيادة على الهند من خلال قانون الحكومة الهندية الصادر في 2 أغسطس 1858، وأُعلنت هذه العلاقة الجديدة بين ملكة بريطانيا من ناحية ورعاياها الهنود وأمراء الهند الأصليين من ناحية أخرى في جميع مراكز الحكم البريطاني الرئيسة بالهند في 8 نوفمبر 1858، وفي الإعلان طمأنت الملكة فيكتوريا أمراء الهنود أن حقوقهم وكرامتهم وشرفهم وكذلك سيطرتهم على أراضيهم ستكون محل احترام، وأن الملكة ملتزمة تجاه مواطني أراضيها الهندية بالالتزامات نفسها التي تلتزم بها تجاه رعاياها الآخرين، وأشار البيان إلى تمتع رعاياها الهنود بالأمن خلال ممارستهم لشعائرهم الدينية، وتمتعهم أيضاً «بحماية القانون بالعدل ودون محاباة». وفي إطار هذا القانون وتنفيذه «ستنال الحقوق والاستخدامات والعادات الهندية القديمة ما يلائمها من الاهتمام».

وأعلمت الملكة الأمراء ورعاياها الهنود بأنه سيجري اتخاذ جميع الخطوات اللازمة لتحفيز «الصناعة الهندية السلمية من أجل تشجيع أعمال المرافق العامة وتعزيز التقدم»، وبأنهم «سيتمتعون بالتقدم الاجتماعي الذي لا يمكن تحقيقه إلا من خلال السلام الداخلي والحكم الرشيد». وقد يُنظر إلى هذا الإعلان على أنه بيان ثقافي يضم بين جنباته نظريتين مختلفتين، بل متعارضتين من نظريات الحكم؛ إحداهما: تسعى للحفاظ على الهند كنظام إقطاعي، والأخرى: تتطلع إلى إحداث تغييرات من شأنها أن تؤدي حتماً إلى دمار هذا النظام الإقطاعي. وجمعت كل نظرية من هاتين النظريتين عن الحكم البريطاني بين أفكار حول علم الاجتماع الهندي وعلاقة الحكام بالأفراد والجماعات في المجتمع الهندي.

وإذا كان مقدراً للهند أن تخضع للحكم على النمط الإقطاعي فلا بد من الاعتراف بطبقة أرستقراطية هندية، أو إنشائها، أو الاثنين معاً، بحيث تكون قادرة على القيام بدور «الإقطاعيين المخلصين» لملكتهم

البريطانية. وإذا كان مقدراً للهند أن يحكمها البريطانيون على نمط «عصري» فلا بد من وضع مبادئ تتطلع لنوع جديد من النظام المدني أو الشعبي.

ورغب المتمسكون بهذا الرأي في تطبيق نمط حكم يقوم على التمثيل، ويستند وفقاً لعلم الاجتماع على الجماعات والمصالح، على أن يمثل الأفراد هذه الكيانات.

وشاعت جملة من الافتراضات بين البريطانيين المتمسكين بكل من النمطين: الإقطاعي والتمثيلي لحكومة المستعمرة حول حاضر الهند وماضيها وحاجتها المستمرة للحكم الملكي ومدى الرغبة في هذا الحكم. وفي كلا النمطين، ورغم احتمال ارتباط الهنود بحكامهم البيض بوصفهم إقطاعيين أو ممثلين للجماعات والمصالح، اتخذ الحكام البريطانيون الاستعماريون قرارات فعالة تشمل جميع جوانب النظام، وافترض الحكام البريطانيون أن الهنود فقدوا حقهم في الحكم الذاتي بسبب ضعفهم الذي أدى لإخضاعهم على يد سلسلة متتابعة من الحكام «الأجانب»، ابتداءً من الغزوات الآرية وصولاً إلى غزو بريطانيا في حقبة أقرب حكام الهند الإمبراطوريين السابقين الموغال Mughals.

ولاقت الحقيقة الظاهرية المتمثلة في عدم أهلية الهند لحكم نفسها قبولاً لدى جميع البريطانيين المهتمين بحكم الهند، وتركّز الخلاف بين البريطانيين في مسألة واحدة: هل انعدام الأهلية لدى الهند موروث ومستدام، أم أن الهنود تحت الوصاية المناسبة قد يصبحون فاعلين بدرجة تؤهلهم لحكم أنفسهم؟ وتشمل النظرية الإقطاعية نظرية التمثيل وإمكانية تطور الأهلية، إذ إن البريطانيين عاشوا مرحلة إقطاعية في تاريخهم، فمن الجانب التحليلي فإن حاضر الهنود قد يُنظر إليه على أنه ماضي البريطانيين، ومن هذا الماضي نشأ نظام الحكم والمجتمع والاقتصاد في بريطانيا، وتطور إلى شكله الحديث، ومن ثم فإن المجتمع الإقطاعي الحالي في الهند قد يتطور أيضاً من الناحية النظرية إلى مجتمع حديث في المستقبل البعيد، ومن الناحية السياسية قد تحاول الجماعة الحاكمة أن تبرهن على الفاعلية السياسية لدعم ملاك الأراضي أو الأمراء أو الفلاحين أو الطبقة الصاعدة من الهنود المدنيين الذين تلقوا تعليماً غربياً فيما يتعلق بالتوافق العام على طبيعة المجتمع الهندي وإنجاز الأهداف الأساسية للهند، وذلك دون التشكيك في المؤسسات القائمة للحكم الاستعماري.

وفي ستينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر أصبح مفهوم أن «السلطة بمجرد أن تتحقق يجب أن يكون لها ماض آمن وصالح للاستعمال»[1] مفهوماً قائماً، واحتوى الماضي، الذي يجري ترتيبه والذي يتطلب إعادة تقديمه لكل من البريطانيين في الهند وفي بريطانيا والهنود، على مكون بريطاني وآخر هندي ونظرية عن العلاقة بين الاثنين. وكانت الملكة هي مليكة كل من الهند وبريطانيا العظمى، ومركز السلطات في كلا

(1) J.H. Plumb, The Death of the Past (Boston, 1971), p. 41

المجتمعين، وكان لرئيس الحكومة البريطانية في الهند بعد عام 1858 لقبان ومكتبان، فبصفته الحاكم العام كانت مسؤوليته الأساسية تنصب على البرلمان، وبصفته نائب الملكة كان يمثل الملكة وعلاقتها بأمراء الهند وشعبها.

وبدءاً من عام 1858 وكجزء من إعادة تأسيس النظام السياسي قام اللورد كانينج أول نائب للملكة بالهند بسلسلة من الجولات المكثفة في مناطق شمال الهند لتوضيح العلاقة الجديدة التي أعلنتها الملكة. وفي واحدة من خصائصها شملت هذه الجولات عقد مجالس الدوربار (Durbar Courts) واجتماعات مع عدد كبير من أمراء الهنود ووجهائهم ومن المسؤولين الهنود والبريطانيين، وشهدت هذه المجالس والاجتماعات منح الألقاب والعطايا للهنود الذين أظهروا ولاءهم لحكامهم الأجانب أثناء ثورات عامي 1857 و1858. وشهدت هذه المجالس منح الهنود ألقاباً مثل: راجا، ونواب، وراي صاحب، وراي باهادور، وخان باهادور، ومعها ملابس ورموز خاصة (الخلعات Khelats)، كما شهدت منحهم امتيازات خاصة، وبعض الإعفاءات من الإجراءات الإدارية العادية، وعطايا في صورة معاشات وأراض مكافأة لهم على أعمال مختلفة، مثل حماية الأوروبيين أثناء الثورة، وإمداد الجيوش البريطانية بالرجال والمؤن.

وكانت مجالس الدوربار نموذجاً مأخوذاً عن طقوس بلاط أباطرة الموغال، واستخدمها حكام الهند في القرن الثامن عشر من الهنود والمسلمين، ثم اقتبسها البريطانيون في أوائل القرن التاسع عشر، وأدخلوا عليها تعديلات، ليقوم المسؤولون الإنجليز بدور الحكام الهنود. وكان الطقس الأساسي في مجالس الموغال هو عملية الالتحام، إذ كان على الشخص الذي سيتلقى التكريم في مجلس الدوربار أن يقدم إما العملات الذهبية (النزار) وإما الأشياء القيمة (البيشكاش) مثل الأفيال والخيول والجواهر وغيرها من الأشياء الثمينة، أو كلاهما. ثم يجري تصنيف كمية العملات الذهبية المقدمة، أو طبيعة (البيشكاش) وكميتها تصنيفاً دقيقاً، وربطها برتبة ومنزلة المقدم. ثم يقدم الموغال الخلعات التي يمكن وصفها باختصار بأنها مجموعات محددة ومنظمة من الملابس، تشمل عباءة وعمامة وشالاً وحلى متنوعة للعمامة وعقداً ومجوهرات وأسلحة ودروعاً، وقد تشمل الخيول والفيلة وتجهيزات متنوعة كدليل على السلطة والسيادة، ويتم تصنيف عدد هذه الأشياء وقيمتها.

وكانت بعض الشارات والملابس والحقوق مثل استخدام الطبول والرايات مقصورة على أفراد الأسرة الحاكمة، وفي ظل حكم الموغال وغيرهم من الحكام الهنود كانت هذه العروض الطقسية تؤسس العلاقة بين المعطي والمتلقي، ولم يكن المقصود منها أن تصبح مجرد تبادل للبضائع والأشياء القيمة، وكانت الخلعات رمزاً لفكرة الاستمرارية والتعاقب، وأن الاستمرارية ترتكز على أساس جسدي اعتماداً على اتصال جسد

المتلقي بجسد المانح من خلال وسيط الملابس»[1]. ومن ثم كان المتلقي يلتحم ـ من خلال وسيط الملبس ـ بجسد المانح. واعتمد هذا الالتحام وفقاً لما ذكره إف دبليو بكلر (F.W.Buckler) على الفكرة القائلة بأن الملك يمثل «نظام حكم، ويكون هو ذاته التجسيد البشري، وفي جسده يندمج كل الأناس الذين يشاركهم الحكم»[2]. ولذلك فإن من خضع لعملية الدمج هذه لا يكون مجرد خادم للملك وإنما جزءاً منه..

وكلمة «النزار» ـ المستعملة للإشارة إلى العملات الذهبية التي قدمها التابع ـ مشتقة من كلمة «النذر» بالعربية والفارسية، وكان «النزار» Nazar يُقدم بعملة الحاكم، ويعتبر اعترافاً بأن الحاكم هو مصدر الثروة والرخاء. ويعتبر تقديم «النزار» مقابلاً لتلقي الخلعات، وجزءاً من عملية الالتحام، وتعد هذه الأعمال من وجهة نظر مقدم «النزار» ومتلقي الخلعات أعمال طاعة وفروض ولاء وقبولاً منه بسمو مانح الخلعات عليه. وكان لمجالس الدوربار قواعد راسخة منذ القدم لترتيب أماكن الناس والأشياء، وكان التنظيم الفراغي للمجلس يحدد العلاقات بالحاكم، ويشكلها ويجسدها، وكلما اقترب موقف الشخص من الحاكم أو ممثله كان هذا أدل على رفعة مكانته.

وكان التقليد في مجلس الدوربار أن تجلس الشخصية الملكية على وسائد أو عرش منخفض موضوع على مصطبة مرتفعة قليلاً عن الأرض، بينما يقف الآخرون في صفوف مرتبة رأسياً من اليسار واليمين حتى آخر قاعة الاجتماع أو الخيمة، وفي مجالس أخرى كانت الصفوف تُرتب أفقياً، لكن في كلتا الحالتين كان الأقرب وقوفاً من الشخصية الملكية هو صاحب النصيب الأوفر من المشاركة في السلطة. وعند دخول الاحتفال ينحني جميع الأشخاص انحناءة تعظيم لشخص الحاكم، عن طريق السجود وأداء التحية بلمس الرأس بطرق مختلفة. وعند الموغال فإن مؤدي التحية يضع رأسه ـ التي تعتبر موقع المدارك والعقل ـ في يد الذلة، ويقدمها هدية إلى المجلس الملكي[3].

وعند تقديم «النزار» أو «البيشكاش» وتلقي الخلعات أو غيرها من الأوسمة يتقدم الشخص، على أن ترى الشخصية الملكية النذور وتلمسها، أو تفعل أحد الفعلين، ثم يلبسه أحد المسؤولين أو الحاكم زياً ويتلقى أشياء قيمة أخرى، فإذا جرى تقديم خيول أو فيلة يتم قيادة هذه الحيوانات إلى مدخل قاعة الاجتماع لرؤيتها. ومال البريطانيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى إساءة فهم هذه الأعمال باعتبارها أعمالاً اقتصادية في طبيعتها ووظيفتها، إذ كان ينظر إلى تقديم «النزار» و«البيشكاش» على أنه دفع مقابل خدمات حوّلها البريطانيون في ذلك العصر إلى «حقوق» متعلقة بأنشطتهم التجارية. وفيما يتعلق بأتباع حكام الهند فقد أرست الحقوق امتيازات كانت مصدراً للثروة والمكانة، وتصور البريطانيون أن الأشياء التي شكلت

---

(1) «The Oriental Despot,» Anglican Theological Review, F.W.Buckler (1927 - 1928) - Page 241

(2) المرجع نفسه صفحة 239.

(3) The Aini - i - Akbari, Abu Al Fazl H. Blochamn, edited by D.C.Phillot (1927)

أساس العلاقة في عملية الالتحام (القماش والملابس والعملات الذهبية والفضية والحيوانات والأسلحة والمجوهرات والأحجار الكريمة وغيرها من الأشياء) ما هي إلا بضائع عملية تشكل جزءاً من نظامهم التجاري، وبالنسبة للهنود لم تكن قيمة هذه الأشياء في قيمتها السوقية، وإنما في عملية الالتحام الطقسية.

وكان حمل الكثيرين لسيف من يد الموغال أو من سلسال عريق قيمة تفوق بكثير قيمته «السوقية». وأصبح القماش والملابس اللذان كانا عنصرين أساسيين في الخلعات يتمتعان بطابع الأشياء المتوارثة، فكان يجري تخزينهما والحفاظ عليهما من جيل لآخر وعرضهما في المناسبات الخاصة، ولم يكونا فقط للاستخدام العادي وللبس. وفسر البريطانيون تقديم «النزار» على أنه رشوة، و«البيشكاش» على أنه ضريبة ثقيلة، وذلك تبعاً لأعراف ثقافتهم الخاصة، وافترضوا أن هناك مقابلاً مباشراً في هذه العملية. وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر ظهرت شركة «الهند الشرقية» بعد سلسلة من الصراعات مع منافسيها الفرنسيين بوصفها الأقوى عسكرياً في الولايات الهندية، وذلك بإلحاقها الهزيمة على التوالي بنواب البنغال 1757، ونواب وزير أوده وإمبراطور الموغال 1764، وتيبو سلطان ميسور 1799، والمهراته تحت حكم سينديا 1803. واستمدت الشركة موقعها كقوة وطنية داخل نظام الدولة في الهند في القرن الثامن عشر من تعيين إمبراطور الموغال لها في وظيفة ديوان البنغال (كبير الموظفين المدنيين) في عام 1765، وتأسيس دورها في حماية إمبراطور الموغال في 1803، بعدما استولى اللورد ليك على دلهي عاصمة الموغال، وبدلاً من أن يخلع البريطانيون الموغال ويعلنوا أنفسهم حكاماً للهند خلفاً لإمبراطور الموغال، قنع البريطانيون بحسب تعليمات اللورد ويليسلي حاكمهم العام بإبداء جميع مظاهر التبجيل والاحترام والاهتمام[1] تجاه الموغال، وبإنشاء شركة الهند الشرقية، بحسب ما ظن ويليسلي وغيره من المسؤولين في تلك الحقبة، لتقوم بدور «الحارس» على إمبراطور الموغال، واعتقد البريطانيون أنهم سيصلون إلى «امتلاك سلطة الموغال الاسمية»[2]، وظنوا أن اكتساب «السلطة الاسمية» أمر مفيد. لأنه حتى وإن كان إمبراطور الموغال وفقاً للعرف الأوروبي «لا يمتلك نفوذاً وسيادة وسلطة حقيقية، فإن جميع الولايات والطبقات الاجتماعية في الهند ما زالت تعترف بسلطته الاسمية»[3].

وعلق سير جون كايي Sir John Kaye الذي كان وما زال كتابه «تاريخ التمرد الهندي» History of the Indian Mutiny يعد المرجع الرئيس لأسباب الانتفاضة الكبرى، علق على العلاقة بين شركة «الهند الشرقية» والموغال من عام 1803 إلى عام 1857 قائلاً: «إن مفارقة سياسية قد وجدت»،

(1) من ويليسلي إلى ليك بتاريخ 27 يوليو 1803 في تحقيق لمونتجمري مارتن بعنوان:
The Despatches, Minutes and Correspondence of the Marquess of Wellesley During His Administration in India (London 1837)

(2) نفس المرجع صفحة 208

(3) من ويليسلي إلى مجلس الإدارة 13 يوليو 1804 في الجزء الخامس من كتاب مارتن، صفحة 153

حيث كان مقرراً للموغال أن «يصبح مجرد متقاعد وواجهة ودمية» فكان مقرراً له أن يكون ملكاً دون أن يملك، أن يكون شيئاً وفي نفس الوقت لا شيئاً، أن يكون حقيقة وكذبة في نفس الوقت».[1] وبعد أن نالت شركة «الهند الشرقية» السيطرة العسكرية على البنغال في عام 1757 نما نفوذها وبدأ موظفوها في العودة إلى إنجلترا بثروة عظيمة، وبدأ استخدام هذه الثروة وهذا النفوذ في النظام السياسي بأرض الوطن، وصار التساؤل عن علاقة الشركة بالتاج والبرلمان موضوعاً سياسياً هاماً، وجرى التوصل إلى حل وسط في مشروع قانون الهند لعام 1784، الذي جعل البرلمان المسؤول الأول والأخير عن حكم الهند، لكنه احتفظ بالشركة بوصفها أداة للنشاط الاقتصادي ولحكم الأراضي التي أصبحت للشركة ولاية عليها في الهند.

وبدأ البرلمان ومديرو الشركة في الحد من اكتساب موظفيها لثروات خاصة من خلال خفض سقف الأنشطة التجارية الخاصة ثم إلغائها، وإطلاق وصف «الفساد» على عملية دمج مسؤولي الشركة في الجماعات الوطنية الحاكمة من خلال قبول «النزار» و«الخلعات» و«البيشكاش»، وهي الأشياء التي جرى الإعلان عن كونها أشكالاً للرشوة. وبهذا التعريف «للفساد»، وبالحفاظ على إمبراطور الموغال كمحور رمزي للنظام السياسي الهندي، تأسست مفارقة سياسية أخرى، فلم يكن التاج البريطاني هو تاج الهند، حيث كان البريطانيون في الهند رعايا لملوكهم، أما الهنود فلم يكونوا كذلك، إذ استمر الموغال «ينبوعَ الشرف» بالنسبة للهنود، ولم يتمكن الإنجليز من الانضواء، من خلال الأعمال الرمزية، تحت حاكم أجنبي، والأهم من ذلك أنهم لم يتمكنوا من إدخال الهنود تحت لواء قيادتهم الحاكمة عن طريق الوسائل الرمزية.

وفي أواخر القرن الثامن عشر، ومع تزايد شغل موظفي الشركة لوظائف مقدري الضرائب وجامعيها والقضاة والمشرعين والتنفيذيين في النظام السياسي الهندي، حظر عليهم البرلمان ورؤساؤهم المشاركة في الطقوس وإقامة علاقات سوية مع الهنود التابعين لهم، لكن موظفي الشركة أدركوا في علاقاتهم بالحكام الإقليميين المتحالفين مع البريطانيين ـ الذين كانوا أتباعاً لهم ـ أنه يجب إضفاء الصبغة الرمزية على الولاء، حتى يصبح مؤثراً في نظر المرؤوسين والأتباع، ولذلك بدأ البريطانيون في ممارسة تقديم «الخلعات»، وقبول «النزار» و«البيشكاش» في الاجتماعات الرسمية التي يمكن أن يرى فيها الهنود مجالس الدوربار.

ورغم أن البريطانيين استمروا، بوصفهم «حكاماً هنوداً» في النصف الأول من القرن التاسع عشر، في ممارسة قبول «النزار» و«البيشكاش» و«الخلعات»، فقد حاولوا فرض قيود على مثل هذه الطقوس. فعلى سبيل المثال عند زيارة أمير أو وجيه لمقر الحكومة في كلكتا، أو عندما يقوم الحاكم العام والمحافظون والمفوضون والمسؤولون البريطانيون الأدنى رتبة بجولة يجري عقد مجلس الدوربار، ويجري دائماً منح

---

(1) Second edition of Kaye's and Malleson's History of the Indian Mutiny of 1857 - 8, by John W. Kaye and George B. Malleson, (London 1892)

«الخلعات» باسم حكام المقاطعات البريطانية، أو الحاكم العام، أو بتصريح منهم. ولم يكن للمسؤول أن يحتفظ بما قدمه الهنود إليه من «النزار» و«البيشكاش»، بل كانت الأشياء المقدمة تخضع لعمليات تقييم وتوضع في قوائم دقيقة، ثم ينتهي بها الحال إلى «توشاخانه» (خزانة حكومية خاصة لتلقي وتوزيع الهدايا) حيث يتم الاحتفاظ بها هناك.

ويعيد البريطانيون على عكس الهنود تدوير الهدايا التي تلقوها بطريقة مباشرة عن طريق منح أحد الهنود ما تلقوه من هندي آخر، أو بطريقة غير مباشرة عن طريق بيع ما تلقوه من هدايا في مزاد بكلكتا، ثم استخدام قيمتها المحصلة لشراء أشياء لمنحها في صورة هدايا. وكثيراً ما حاول البريطانيون أن يوازنوا من الناحية الاقتصادية بين ما أعطوه وما تلقوه عن طريق تعليم الهنود القيمة الحقيقية للأشياء أو للنقود السائلة التي يُسمح لهم بتقديمها، ولذلك فإنه إذا كان الشخص سيقدم 101 روبية في صورة «نزار» فسوف يتلقى شالاً أو ثوباً يساوي هذا المبلغ في صورة «خِلعة». وقد يبدو أنه تمّ الاحتفاظ بالطقس الموغالي لكن معانيه تغيرت. فما كان في ظل الحكام الهنود طقساً يشير إلى التلاحم أصبح طقساً يرمز إلى التبعية بلا أية رابطة روحية بين الشخصية الملكية وصديقه وخادمه المختار الذي سيصبح جزءاً من الحاكم. وبتحويل ما كان يُعتبر شكلاً من أشكال تقديم الهدايا والخدمات إلى نوع من «التبادل الاقتصادي»، وأصبحت العلاقة بين المسؤول البريطاني والرعية أو الحكام الهنود علاقة تعاقدية.

وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر بنى البريطانيون ـ وهم يبسطون حكمهم على البلاد ـ سلطتهم على فكرة العقد و«الحكم الرشيد»، وأسسوا جيش مرتزقة، وتم الحفاظ على الولاء بين الجنود الهنود والضباط الأوروبيين من خلال دفع الرواتب بانتظام، والمعاملة العادلة، والالتزام بقاعدة عدم التدخل في المعتقدات والعادات الدينية الأهلية. وعندما حدث العصيان كان مبنياً على اعتقاد لدى الجنود أن تعاقدهم العلني أو الضمني قد تعرض للانتهاك بجعلهم يرتدون قبعات جلدية، أو إجبارهم على السفر فوق «المياه السوداء»، أو على تناول مواد محرمة في صورة دهون خنازير أو العجول. وأصبحت الدولة هي المنشئة للعلاقات التعاقدية بين الهنود، والضامنة لها فيما يتعلق باستخدام الموارد الأساسية للعمل والأرض من خلال إدخال أفكار أوروبية من ملكية وإيجار وإيراد، وتحول السادة المحليون الذين أيدوا إيجاد نظام اجتماعي يقوم على مفاهيم كونية، وحافظوا على النظام الصحيح من خلال العمل الطقسي إلى «ملاك أراضٍ». وتعرض الملوك الهنود الذين سمح لهم بالحكم الذاتي الداخلي في مقاطعاتهم لخفض رتبتهم إلى «شيوخ وأمراء»، وكانت تحكمهم معاهدات ذات طبيعة تعاقدية يضمنون فيها حدود الولايات، ويتعهدون بدعم الشركة للأسرة الملكية والمنحدرين منها في مقابل التنازل عن الأهلية لشن الحرب، وتسري تلك الاتفاقيات طالما «مارسوا الحكم الرشيد» وقبلوا بإشراف مسؤول إنجليزي.

وأزعم أن النصف الأول من القرن التاسع عشر شهد عدم اكتمال ـ وتناقضات ـ في دستور الهند الرمزي الثقافي. وهنا أنقل عن رونالد إيندن قوله: «الدستور الرمزي الثقافي يتضمن أشياء من قبيل المخطط التصنيفي، والافتراضات حول ماهية الأشياء، ودراسات كونية، ورؤى عالمية، وأنظمة أخلاقية، وقواعد قانونية، وتعريفات للوحدات الحكومية وفرق المجتمع، والأيديولوجيات، والمذاهب الدينية، والخرافات والطقوس والإجراءات وقواعد السلوك[1]. وليست العناصر الداخلة في تكوين الدستور الرمزي الثقافي مجرد تجميع لبنود أو أشياء، وإنما هي عناصر مرتبة على نحو يؤكد العلاقة بين العناصر يشكل قيمتها.

وقامت النظرية الأصلية للحكم في الهند على أفكار الالتحام ونظرية التسلسل الهرمي التي لا يفوق الحكام فيها الجميع فحسب، بل يشملون أيضاً من يحكمونهم. ومن هنا تنبع الأهمية المستمرة لإمبراطور الموغال حتى وإن كان «متقاعداً»، حيث لا يزال الرعايا الهنود لشركة «الهند الشرقية» ولحكام الولايات المتحالفة يحملون ألقاباً نبيلة لا يستطيع أحد غيره منحها. وظلت الخطب في المساجد ـ حتى في الهند البريطانية ـ تُقرأ باسمه، وحملت عملات الشركة اسمه حتى عام 1835، وواصل عدد كبير من الولايات الهندية سك العملات حتى عام 1859 ـ 1860 مطبوعاً عليها تاريخ تنصيب إمبراطور الموغال.

ورغم أن البريطانيين أشاروا إلى إمبراطور الموغال باللغة الإنجليزية بعبارة «ملك دلهي» فقد واصلوا استخدام ألقابه الإمبراطورية الكاملة عندما كانوا يخاطبونه بالفارسية. وحيث أن ملكة بريطانيا العظمى لم تكن هي ملكة الهند حتى عام 1858 فقد واجه الحكام العموميون صعوبة في تكريم الهنود بالأوسمة والألقاب. وعندما كان الحاكم العام يخرج في جولة ويعقد مجالس الدوربار للحكام الهنود كان يلتقي بحاكم واحد في كل مرة لتجنب مسألة ترتيب كل منهم بحسب رتبته في موضع الوقوف بُعداً وقرباً عن جسد الحاكم العام. وحتى خمسينيات القرن الثامن عشر لم يكن البريطانيون قد بدؤوا في تنظيم إطلاق طلقات تحية احتراماً للحكام الهنود، ولم يتم وضع نظام الرتب الذي تدل عليه طلقات التحية حتى عام 1867. وقوبلت محاولات الحكام العموميين لتجسيد نظام جديد أو لإزالة التناقضات والفجوات الموجودة في الدستور الرمزي الثقافي بالتشكك ـ بل بالرفض ـ من جانب مديري شركة «الهند الشرقية» ورئيس مجلس المراقبة في لندن، وكان اللورد ويليام بينتينك (Lord William Bentinck) الحاكم العام في الفترة ما بين 1828 إلى 1835 أول من أدرك أفضلية نقل موقع عاصمة الإمبراطورية بعيداً عن كلكتا. واقترح على موظفيه في لندن الحاجة لتحديد محور لمقر حكومتهم[2]. ووقع اختياره على أكرة لتكون هذا «المحور»، حيث اعتقد أنها كانت عاصمة «أكبر»، وأنه ليس هناك فارق يذكر بين ظروفه السياسية وظروف

---

(1) Cultural Symbolic Constitutions in Ancient India, Ronald Inden (1976), PP. 6 - 8

(2) Bentinck Minute, January 1934, I.O.L.R, Board's Collection 1551/62/250, PP. 83

عصر «أكبر»؛ إذ كان كل منهما مهتماً بـ«الحفاظ على الإمبراطورية»[1] وكانت أكرة تعتبر أبهى جوهرة في تاج الحاكم العام[2]؛ إذ إنها تقع «وسط كل معالم مجد الماضي والمستقبل، حيث يمكن إنقاذ الإمبراطورية أو فقدها»[3].

وعندما تساءل بينتينك عن احتمال نقل العاصمة في عام 1829 حظر مجلس على المديرين النظر في مثل هذه الخطوة بالإشارة إلى أن حكمهم ليس حكم فرد مستقل، وإنما الهند «تخضع لحكم قوة بحرية بعيدة عنها، ويجب أن ينظر في موقع مقر الحكم في ظل هذا الظرف الخاص». وكان ذلك الماضي البحري والتجاري هو بالتحديد ما سعى بينتينك لتغييره، إذ كان يعتقد أن طبيعة الحكم البريطاني «لم تعد تلك الطبيعة المتنافرة بين التاجر والسيد»[4]، لكنها أصبحت طبيعة خاصة بقوة إمبراطورية. واقترح اللورد إلينبروه (Lord Ellenborough) الذي ترأس مجلس المراقبة بين عامي 1828 و1830، في وقت الفحص الدوري لحالة أراضي شركة «الهند الشرقية» قبل تجديد البرلمان لميثاقها الذي استمر 20 عاماً، على رئيس الوزراء دوق ويلينجتون Wellington آنذاك أن حكومة الهند يجب أن يجري نقلها إلى التاج[5]. ولقي الاقتراح رفضاً من الدوق الذي كان ـ بحسب ظن إلينبروه ـ «مهتماً بعدم الإضرار بمصالح لندن التجارية»[6].

وأصبح إلينبروه الحاكم العام للهند بعد الهزيمة الكبرى التي تلقاها جيش الشركة على يد الأفغان في عام 1842، وعقد العزم على استعادة هيبة الحكم البريطاني في الهند، فقاد غزو أفغانستان الذي نجم عنه اجتياح غزني وكابول انتقاماً لتلك الهزيمة، وفكر إلينبروه في تجسيد هزيمة المسلمين الأفغان عن طريق إعادة ما كان يعتقد أنها بوابات معبد سومنات الهندي الشهير بغوجارات (البوابات التي نهبت ودنست قبل ذلك بـ 600 عام على يد المسلمين، وحملت إلى أفغانستان) في انتصار للهند ووضعها في معبد مبني حديثاً في غوجارات، وأصدر إلينبروه تعليماته بحمل البوابات المصنوعة من خشب الصندل على عربة مروراً بمدينة بنجاب، ووصولاً إلى دلهي، وذلك بصحبة حرس شرف واحتفال مناسب.

وأعلن إلينبروه عن نيته إصدار إعلان موجه إلى «عموم الأمراء والشيوخ وشعب الهند»، وأعلن أن عودة البوابات هي «أهم حدث يدعو للفخر في تاريخ مجدكم القومي، وأهم دليل على تفوقكم في السلاح

---

(1) نفس المرجع صفحة 94.

(2) Lord William Bentinck, John Rosselli, PP. 192

(3) «Extract Political Letter to Bengal 3 July 1829,» I.O.L.R, PP. 12

(4) المرجع نفسه صفحة 83 مذكرة من بينتينك إلى مدير الشركة بتاريخ 2 يناير 1884.

(5) Lord Ellenborough: A Biography of Eduard Law, Earl of Ellenborough, Governor General of India, Albert H. Imlah, PP. 41 (Cambridge)

(6) المرجع نفسه صفحة 42

على الأمم على الجانب الآخر من نهر الإندوس». واستمر في تعريف نفسه بأن سكان الهند وأمراءها قالوا «عن المصلحة والمشاعر»: إن «الجيش البطل» عكس «شرفاً خالداً في دولتي الأصلية والمتبناة». ووعد بالحفاظ على «سعادة دولتينا» وتطويرها[1]، وكتب إلينبروه باللهجة نفسها للملكة الشابة فيكتوريا عن النصر، وعن نقل «ذكريات السلطة الإمبراطورية الآن إلى الحكومة البريطانية»، وأنه لم يتبق سوى جعل أمراء الهند «إقطاعيين تحت ولاية إمبراطورة» قائلاً: «إن أصبحت يا صاحبة الجلالة الحاكمة الاسمية للإمبراطورية»[2].

وأمر إلينبروه بسك ميدالية خاصة لتكريم الجنود البريطانيين والهنود في جيش الشركة الذين خدموا في الصين أثناء حرب الأفيون، وشعر دوق ويلينجتون بأن إلينبروه اغتصب بهذا العمل امتيازات التاج[3]، وأدى تصرف إلينبروه وإعلانه فيما يتعلق بعودة بوابات سومنات إلى تعرضه لنقد وسخرية لاذعين بين صفوف البريطانيين في الهند وفي إنجلترا، ورغم أن اهتمام إلينبروه بعمليات التمثيل الرمزي للدور الإمبراطوري للبريطانيين في الهند لم يكن السبب في استدعائه عام 1844، فقد أُخذ هذا الاهتمام بوصفه مؤشراً على رؤية للعلاقة بين الهند وإنجلترا لم تنل دعماً يذكر سواء في إنجلترا أم في الهند.

ويمكن تعقب التناقضات والصعوبات التي واجهت عملية وضع تعريف للدستور الرمزي الثقافي في الجهود التي بُذلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر من أجل بناء مصطلح طقسي تستطيع السلطة البريطانية من خلاله تمثيل نفسها أمام شعب الهند. وتسبب استمرار استخدام مصطلح الموغال في إيجاد صعوبات مستمرة، كالمفاوضات الشاقة بين المسؤولين البريطانيين والرعايا الهنود حول مسائل الأسبقية، وأشكال مخاطبتهم، واستمرار حقهم في استخدام ألقاب الموغال، واستمرار الموغال في تلقي «النزار» من الهنود والمسؤولين البريطانيين على حد سواء، ومنحه «الخلعات»، وإصداره للسندات (المواثيق الملكية) خلفاً للمسند Masnad في الولايات الهندية. ويصف البريطانيون هذا الفعل الأخير بأنه «إتجار في السندات».

ولم يقتصر الصراع على صفوف النبلاء والنخب والمسؤولين البريطانيين، وإنما وجد طريقه إلى الممارسة اليومية في قصور الهند الشرقية ومكاتبها المحلية فيما عرف بـ «جدل الأحذية». واتبع البريطانيون في الهند منطق الكناية في علاقتهم برعاياهم الهنود، وكان ينظر إلى ارتداء الهنود للأحذية في حضرة البريطانيين على أنه محاولة لإقامة علاقات تساوٍ بين المحكومين وحكامهم، ومن ثم كان الهنود دائماً يتعرضون للإجبار على خلع أحذيتهم أو صنادلهم عند دخولهم على ما يعده البريطانيون مكانهم الخاص، كمكاتبهم ومنازلهم.

(1) History of the War in Afghanistan, John William Kaye, 646 - 647

(2) The History of the Indian Administration of Lord Ellenborough, Lord Colechster, London PP. 64

(3) نفسه، صفحة 324 – 338.

وعلى الجانب الآخر كان البريطانيون يصرون دائماً على ارتداء أحذيتهم عند دخولهم للأماكن الهندية، بما في ذلك المساجد والمعابد. وكان الاستثناء الوحيد المسموح به للهندي الذي اعتاد ارتداء الملابس الأوروبية في الأماكن العامة هو ارتداء الأحذية في حضرة أسياده الإنجليز في المناسبات ذات الطقوس الغربية، كاستقبال الحاكم العام، أو في غرفة رسم، أو صالون أدبي، أو حفل راقص. وجرب البريطانيون أشكالاً متعددة من الطقوس للاحتفال بالمناسبات العامة، فكان الاحتفال بوضع حجر الأساس لمبنى الكلية الهندوسية والكلية المحمدية عام 1824 في مدينة كلكتا الهندية «بالمراسم المهيبة المعتادة للماسونية»[1]. وتأسست الكليتان تحت رعاية لجنة التعليم العام التي تشكلت من هنود وأوروبيين جمعوا أموالاً كان جلها من مصادر خاصة لإنشاء هذه المؤسسات، وكان الهدف من الكليات تعليم الهنود «المبادئ الأساسية للعلوم المادية والروحية»[2].

وسار أعضاء محافل كلكتا الماسونية التي كان هناك عدد منها في مسيرة في شوارع كلكتا بقيادة فرقة، ومعهم شارة كل جمعية ورايتها، واجتمعوا في الميدان الذي كان مقرراً أن يبنى فيه ذلك المبنى، وحينها جرى وضع الكؤوس ومسطرة المعماري وغيرها من أدوات المهنة على قاعدة التمثال، وصلى الكاهن بروزر برايس في خشوع لمهندس الكون الأعظم، وعلى مد البصر احتشد العديد من الوجوه، وازدحمت أسطح المنازل في كل الاتجاهات لتمتلئ بالسكان المتلهفين لإلقاء نظرة على هذا المشهد المهيب[3].

وبعد الصلاة تم دفن عدد من العملات وطبق من الفضة عليه نقش إهدائي في الحفرة التي وُضع حجر الأساس فوقها، ثم تم خفض الحجر ومُسح بالذرة والزيت والنبيذ، وبعدها ألقى «المعلم الإقليمي الأكبر» The Provincial Grand Master كلمة، وانتهى الاحتفال بعزف النشيد الوطني «حفظ الله الملك».

ولم تقتصر الصبغة الأوروبية على المصطلح الطقسي Ritual Idiom، بل تعدته لتصبغ المؤسسة المحتفى بها أيضاً وغايتها الشعبية/ الأهلية الضمنية. وكان المقرر أن يبقى التعليم في هاتين المؤسستين تعليماً علمانياً لا يشمل نقل العلوم المقدسة كما في المؤسسات التعليمية التابعة لأهل البلاد. ورغم أن إحدى المؤسستين كانت للهندوس والأخرى للمسلمين فقد فُتحت المؤسستان أبوابها لأبناء الديانتين دون تمييز.

ومن المؤكد أن جمع الأموال عن طريق الاكتتاب العام ـ الذي كان يُعتبر عملاً خيرياً على الطراز الأوروبي ـ واستخدام الأموال المجموعة من اليانصيب، جعل هذه المناسبة الحديثة فريدة من نوعها نسبياً. وعجّت العقود الأولى من القرن التاسع عشر بالاحتفالات التي احتفت بالانتصارات البريطانية في الهند

(1) The Days of John Company: Selections from The Calcutta Gazette, 1824 - 1832 (1959), PP. 23

(2) المرجع نفسه صفحة 26

(3) نفسه صفحة 3

وأوروبا، وبوصول ومغادرة الحكام العموميين والأبطال العسكريين، وبوفاة وتتويج الملوك الإنجليز، وأعياد الميلاد الملكية. ويبدو أن نمط التعبير في هذه المناسبات كان نفسه المستخدم في إنجلترا من قبيل الألعاب النارية والمواكب العسكرية والأضواء الاحتفالية وولائم العشاء وأنخابها الاحتفالية والمصاحبات الموسيقية والصلوات المسيحية والخطابات الإنشائية... وشارك الهنود مشاركة هامشية جنوداً في المواكب، أو خدماً أو جمهوراً في الأجزاء الشعبية من الاحتفالات.

تركيبة الأحداث: معنى انتفاضة 1857:

وجدت متناقضات الدستور الرمزي الثقافي للهند البريطانية طريقها إلى الحل في انتفاضة 1857 التي توصف عادة بالتمرد الهندي، والتي أدت إلى نزع القدسية عن شخص إمبراطور الموغال في إثباتٍ فجٍّ للقوة التي امتلكها البريطانيون لقمع الهنود، وإلى ترسيخ خرافةِ تفوُّقِ الشخصية البريطانية على شخصية الهنود عديمي الولاء. وأعلنت محاكمة الإمبراطور، عقب سحق التمرد تحول الحكم رسمياً[1]، إذ إن محاكمة أحد الملوك تعني أن من يفعلون ذلك يعتقدون أنه عمل من أعمال العدالة و«إنكار صريح لحق هذا الملك في الحكم». ومعنى ذلك كما يقول مايكل ولازير Michael Wlazeer أنه يفصل الماضي عن الحاضر والمستقبل، ويؤسس لمبادئ سياسية جديدة تمثل انتصار نوع جديد من الحكومات[2].

ويجب أن ينظر إلى محاكمة الإمبراطور في سياق متصل مع قانون الحكومة الهندية لعام 1858 وإعلان الملكة 1 نوفمبر 1858، وتمت محاكمة الإمبراطور ونفيه القضائي وإنهاء حكم الموغال عن طريق إزالة القدسية عن النظام السياسي السابق للمجتمع، وأعلن التشريع البرلماني وإعلان الملكة بداية نظام جديد، وهذا النظام الجديد يتطلب محوراً ويتطلب وسيلة ما يستطيع بها الهنود أن يتصلوا بهذا المحور، ويتطلب تطوير التعبير الطقسي للسلطة البريطانية في الهند.

ويمكن أن ينظر إلى التمرد الكبير في عامي 1857 ـ 1858 في إطار المنظومة الثقافية للهند الإنجليزية على أنه رسم تغييرات هامة، فبالنسبة للنخب البريطانية الحاكمة في وطنهم وفي الهند كانت المعاني التي لحقت بأحداث 1857 ـ 1858 والتغييرات الدستورية الناجمة عنها هي المحور الذي دارت حوله نظريتهم في الحكم الاستعماري، فقد أدت الحرب إلى إعادة تعريف طبيعة المجتمع الهندي والعلاقات الضرورية

(1) سجلات حكومة البنجاب، المكاتبات Correspondence، السجل السابع، الجزء الثاني صفحة 39، ومحاكمة باهادور شاه الثاني "The Trial of Bahadur Shah II" بمجلة الجمعية التاريخية بجامعة البنجاب Journal of the Punjab University Historical Society الطبعة الأولى الجزء الأول (أبريل 1932) صفحة 3 - 18، النظرية السياسية للتمرد الهندي The Political Theory of the Indian Mutiny بالسلسلة الرابعة من Transactions of Royal Historical Society (1922) صفحة 71 - 100.

(2) كتاب «قاتل الملك والثورة» Regicide and Revolution لمايكل وولزر Michael Walzer (كامبريدج 1947) صفحة 6.

واللائقة بين الحاكم والمحكوم، وإلى إعادة تقييم لأهداف حكومة الهند التي أدت بدورها إلى تغييرات مستمرة في الترتيبات المؤسسية المطلوبة لتنفيذ هذه الأهداف، وبالنسبة للإنجليز في النصف الأخير من القرن التاسع عشر فإنه خلال سفرهم إلى الهند سواء في إطار زيارات أو في إطار أدائهم لواجباتهم، كان هناك حج منتظم لزيارة الأماكن التي شهدت مواقع التمرد الكبرى (سلسلة تلال دلهي، والبئر التذكارية، والحدائق في كانبور التي يعلوها تمثال كبير من المرمر لملاك البعث، ومقر إقامة المندوب السامي في لكناو) وبالنسبة للإنجليز فإن المقابر والنصب التذكارية والأحجار ونقوشها واللوحات المعلقة على جدران الكنائس الأوروبية تدل على الاستشهاد والتضحية والانتصارات الحاسمة للجيش والمدنيين الذين نالت وفاتهم صفة القداسة، أما بالنسبة للإنجليز في عصر الملكة فيكتوريا فهي تعني حكمهم للهند.

وكان الإنجليز من عام 1859، وحتى أوائل القرن العشرين ينظرون إلى التمرد على أنه أسطورة بطولية تجسد قيمهم الأساسية التي توضح لهم حكمهم في الهند، وتعبر عن هذه القيم التي تتلخص في التضحية والواجب والصمود، وفوق كل هذا، يجسد التمرد الانتصار الساحق على هؤلاء الهنود الذين هددوا بإقامة سلطة ونظام مؤسسين على نحو لائق.

تمثيل المصطلح الطقسي وإضفاء الصبغة الرسمية عليه:

الاجتماع الإمبراطوري في سنة 1877:

شهدت السنوات العشرون التي لحقت عملية إزالة القدسية عن دلهي والقمع النهائي لانتفاضة 1858 اكتمال الدستور الرمزي الثقافي للهند البريطانية، وسأذكر فقط قائمة موجزة من عناصر محتوى هذا الدستور، ثم أصف كيف جرى تجسيد هذه العناصر في حدث طقسي هو الاجتماع الإمبراطوري في عام 1877 الذي عقد لإعلان الملكة فيكتوريا إمبراطورة على الهند. وكانت الحقيقة السياسية المركزية تتمثل في انتهاء حكم الشركة وتنصيب ملكة بريطانيا العظمى ملكة على الهند في عام 1858، وربما ينظر لهذا العمل على أنه انعكاس لنزع القدسية النهائي عن إمبراطور الموغال، فقد أنهى الغموض الذي اكتنف وضع البريطانيين في الهند، إذ أصبحت المملكة البريطانية تشمل البريطانيين والهنود على حد سواء، وأقيم نظام اجتماعي كان التاج البريطاني فيه محور السلطة القادر على ترتيب كل رعاياه من هنود وبريطانيين في نظام طبقي واحد، وأصبح أمراء الهنود الإقطاعيون المخلصون للملكة فيكتوريا يدينون لها بالإذعان والولاء من خلال نائبها، وكان الحاكم العام أو نائب الملكة، وهما لقبان لشخص واحد، موضع السلطة في الهند بشكل مطلق، وكل البريطانيين والهنود يتم ترتيبهم بالنسبة إليه، سواء كان ذلك من خلال مناصبهم أو من خلال اندراجهم تحت فئات اجتماعية متعددة.

وعمل البريطانيون في الهند بنظرية ترتيبية للطبقات يمكن فيها تصنيف الأفراد بالأسبقية، وهذه الأسبقية قامت على معايير محددة ومعروفة عن طريق تخصيص الفرد بها وتوريثها أو الإنجاز والمنصب. وبالنسبة للحلفاء من الأمراء فقد جرت محاولة عام 1876 لجمعهم بحسب المنطقة، مع تعيين رتبة ثابتة للأمراء الآخرين في منطقتهم، وقد يوضع في الحسبان حجم ولاية الأمير، وإيراده، وتاريخ تحالفه مع شركة «الهند الشرقية»، وتاريخ عائلته، وموقفه من إمبراطورية الموغال، والأفعال التي تدل على الولاء تجاه البريطانيين، ثم يوضع فهرس لتحديد رتبة كل حاكم، وبعدها يجري تجسيد هذه الرتبة في مجالس الدوربار التي يعقدها حكام المنطقة أو نوابهم، أو عندما يقوم الحاكم العام ونائب الملكة بجولة. وجرى وضع منظومة سلوك للأمراء والشيوخ من أجل حضورهم في مجلس الدوربار، وكانت المؤشرات على الرتبة تتمثل في الملابس التي يرتدونها، والأسلحة التي يحملونها، وعدد الخدم والجند الذين يمكنهم مرافقتهم إلى معسكر نائب الملكة، والمكان الذي سيلتقون فيه بالمسؤولين البريطانيين داخل المعسكر، وعدد المدافع التي تُطلق لتحيتهم، ووقت دخولهم قاعة أو خيمة مجلس الدوربار، وإمكانية قيام نائب الملكة لهم وتقدمه نحوهم لتحيتهم، والمكان الذي يحييهم فيه النائب على سجادته، والمكان الذي سيجلسون فيه، وكم «النزار» الذي يمكنه تقديمه، وإمكانية أن يحظوا بزيارة من نائب الملكة، وكان بمقدور نائب الملكة

تغيير هذه المؤشرات لرفع رتبة الحاكم أو خفضها، وبالتواصل مع نائب الملكة كان يجري تصنيف أشكال التحية وأنواع الألقاب الهندية التي سيستخدمها البريطانيون، والعبارات التي تذيل بها الخطابات، وكان ينظر إلى كل هذه الأشياء على أنها مؤشرات على الاعتماد أو التصديق. وجرى بطريقة مماثلة تصنيف الهنود الخاضعين لحكم البريطانيين المباشر بالطريقة المعتادة في بلدانهم ومناطقهم ومحافظاتهم في كتب الدوربار عن مختلف المسؤولين، فكان رجال المنطقة البارزون يصنفون على أساس الإيراد المدفوع والأرض المملوكة وسلسلة أنسابهم وأعمال الولاء أو الخيانة تجاه الحكومة البريطانية. أما المسؤولون والموظفون الهنود في الحكومة الإمبراطورية أو الإقليمية فكان تصنيفهم يجري وفقاً لمنصبهم وطول مدة الخدمة والتكريم الذي نالوه، وأما الجماهير فكان تصنيفهم بحسب الطبقة الاجتماعية والبيئة المجتمعية والديانة.

وبعد قمع التمرد مباشرة وتنصيب ملكة إنجلترا «ينبوع الشرف» للهند أجريت تحقيقات في منظومة الألقاب الملكية الهندية بهدف تنظيمهم في منظومة طبقية، ولم يقتصر الأمر على وضع المنظومة، بل كان على حاملي الألقاب أن «يبرهنوا» بالمعايير التي وضعها البريطانيون على أنهم يستحقون ألقابهم. ومنذ تلك اللحظة لم يعد أحد يملك منح الألقاب الهندية سوى نائب الملكة بناء على توصية المسؤولين الإقليميين أو المحليين، وأصبح أساس منح اللقب يتحدد من خلال أعمال الولاء والخدمة الطويلة والمتميزة في الحكومة، والأعمال الخيرية الخاصة، مثل وقف المدارس والمستشفيات ووقف الأموال على صناديق خاصة والإدارة «الرشيدة» للموارد، مما يؤدي إلى تحسين الإنتاج الزراعي. وكانت الألقاب تستمر مع حاملها طول حياته، رغم أن بعض العائلات الكبرى كانت تفترض أنه إذا أبدى وريث رئاسة العائلة سلوكاً طيباً فإنه سيكافأ بتجديد العمل باللقب الذي سبق أن حمله سلفه. وفي سبعينيات القرن الثامن عشر ارتبط التكريم والألقاب على نحو وثيق بالأهداف المعلنة للنظام الحكومي الجديد «التقدم مع الاستقرار».

وشهد عام 1816 وضع نظام ملكي جديد للفرسان الهنود، وهو نظام نجمة الهند، وفي بادئ الأمر كان هذا النظام الذي شمل كلاً من الفرسان الهنود والفرسان البريطانيين مقصوراً على 25 عضواً كانوا من أهم أمراء الهند وكبار الضباط العسكريين والموظفين المدنيين البريطانيين. وفي عام 1866 جرى توسيع النظام بإضافة رتبتين أقل، وبحلول عام 1877 صار هناك بضع مئات من حاملي لقب «فارس» في هذا النظام، حيث كان اللقب لقباً شخصياً تمنحه الملكة.

وأضاف تقليد المناصب عنصراً أوروبياً مهماً للمصطلح الطقسي الذي كان البريطانيون يعملون على تأسيسه في الهند، وكانت تجهيزات النظام تتمتع بطابع إنجليزي و«إقطاعي»: ثوب أو عباءة وياقة وميدالية تحمل تميمة على شكل الملكة «وارتداء مثل هذه التمائم مخالف لشريعة المسلمين» وقلادة مرصعة، وكان تقليد المناصب على النمط الغربي، ومع قراءة الصك وتقديم الشارة يركع الفارس الحاصل على اللقب

حديثاً أمام الملكة أو ممثلها. وكان الجانب التعاقدي لمنح اللقب واضحاً على نحو فج للمتلقين الهنود، حيث كان لا بد من إرجاع التجهيزات الممنوحة عند موت حاملها، على عكس عطايا حكام الهنود في الماضي التي كانت تحفظ بوصفها أشياء مقدسة في غرف الكنز حتى يتم مشاهدتها واستخدامها في مناسبات معينة، واشترطت لائحة النظام على المتلقين التوقيع على سند يقضي بإعادة الورثة للأشياء الثمينة.

واعترض الهنود أيضاً على لائحة من اللوائح تحدد الظروف التي يمكن أن تلغى الفروسية بسببها في مواجهة أعمال الخيانة، وأصبح منصب «الفارس» مكافأة لـ «الخدمة الحسنة». وقد بدأت العلاقة بين التاج والهند تتميز بجولات في الهند من جانب أفراد العائلة الحاكمة، وكان أول هؤلاء دوق إيدنبروه في عام 1869، وخرج أمير ويلز في جولة استمرت ستة أشهر في الهند بين عامي 1875 و1876، ولم تكن الجولات الملكية ذات مغزى في الهند وحدها فيما يتعلق بتجسيد الرابطة بين أمراء وشعب الهند وملكتهم، فقد تناولتها الصحافة البريطانية على نحو موسع. وعند عودة أمير ويلز أقيمت معارض في المدن الإنجليزية لما تلقاه من هدايا ثمينة وغريبة. ومن سخرية القدر أن تكون إحدى الهدايا الرئيسة التي أعطاها أمير ويلز في مقابل ما تلقاه من هدايا ترجمة باللغة الإنجليزية لنصوص الفيدا Vedas لماكس مولر (Max Muller).

وشهدت الفترة بين 1860 و1877 توسعاً سريعاً لما يُعتقد أنه تعريف الحضارة الهندية ومصادرتها من جانب الحكام المستعمرين، فالحكم الاستعماري يقوم على أشكال من المعرفة كما يقوم على مؤسسات التحكم المباشر. ومنذ تأسيس السير ويليام جونز Sir William Jones وعلماء أوروبيين آخرين لجمعية «البنغال الآسيوية» عام 1784 كان هناك تطور مطرد في تراكم المعرفة عن تاريخ الهند ومنظوماتها الفكرية ومعتقداتها وممارستها الدينية ومجتمعها ومؤسساتها، وكان جل هذا التراكم نتاجاً للخبرة العملية في المحاكم فيما يتعلق بحساب الإيراد وجمعه، ولحاجة الإنجليز الآنية لطلب المعلومات وتصنيفها.

وخلال هذه الفترة توصل عدد أكبر من الأوروبيين إلى تعريف ما اعتقدوا أنه تفرد للحضارة الهندية، وشمل هذا التعريف إنشاء هيئة لدراسة اللغات والنصوص الهندية التي كان لها تأثير في وضع معايير لما كان يعتقد أنها «كلاسيكيات» الفكر والأدب الهندي، وإضفاء الحجية على تلك الكلاسيكيات، ليس فقط بالنسبة للأوروبيين، وإنما بالنسبة للهنود أيضاً.

ومن خلال تشجيع إنتاج الهنود للكتب المدرسية بدأ الهنود في كتابة التاريخ على النمط الأوروبي، مستعيرين في أغلب الأحيان الأفكار الأوروبية عن ماضي الهند. وفي ستينيات القرن الثامن عشر بدأ المسح الأثري، وصار الأوروبيون يحددون الآثار العظيمة للهند، والآثار التي تستحق الحفاظ عليها أو وصفها على أنها جزء من «التراث» الهندي، وكان الهدف من عمليات التعداد وبدء مسح إثنوغرافي وصف «أهل الهند وثقافاتهم» حتى يُجعل لهم حضور في المقالات والصور، ومن خلال التبويب الإحصائي ليس

بالنسبة لمسؤوليهم فحسب، وإنما بالنسبة لعلماء المجتمع حتى يتسنى للهند أن تكون جزءاً من مختبر الجنس البشري. واعتقد البريطانيون أن الفنون والحرف الهندية دخلت فترة أفول حاد في مواجهة التكنولوجيا الغربية والمنتجات المصنعة آلياً، ومن ثم يجب جمع فنونهم وحرفهم وحفظها ووضعها في متاحف. علاوة على ذلك تأسست مدارس للفنون في مدن رئيسة، حيث أمكن للهنود أن يتعلموا طريقة عمل المنحوتات والرسوم وصنع المنتجات ذات المحتوى الهندي التي تروق للأذواق الغربية، وبدأ المعماريون الهنود تشييد مبان على الطراز الأوروبي لكن بتصميمات زخرفية «شرقية».

وأسست الحكومة الإمبراطورية لجاناً للبحث عن مخطوطات اللغة الدارجة باللغات السنسكريتية والفارسية والعربية، وازداد عدد المثقفين الهنود الذين يدرسون ثقافتهم من خلال التوسط بين الأفكار الغربية والمعرفة البحثية، ومضى الحكام البريطانيون في تعريف ما هو هندي بطريقة رسمية و«موضوعية»، وكان من الواجب أن يبدو الهنود على صورتهم الهندية، إذ كان الجنود الهنود وضباطهم الأوروبيون قبل عام 1860 يرتدون أزياء على الطراز الغربي، لكن أزياء الهنود والإنجليز تحولت في تلك الفترة لتتضمن العمائم والأحزمة والسترات الطويلة التي يعتقد أنها موغالية أو هندية الأصل. وتجمعت الرؤية التجسيدية المجسمة للهند وحياتها وفكرها وعلم اجتماعها وتاريخها للاحتفال باستكمال الدستور السياسي للهند من خلال تنصيب فيكتوريا إمبراطورة للهند.

قانون الألقاب الملكية لعام: 1876

في يوم 8 فبراير 1876 افتتحت الملكة فيكتوريا البرلمان لأول مرة منذ وفاة زوجها، وفي مفاجأة كبيرة للمعارضة الليبرالية أعلنت الملكة في خطابها عن تقديم مشروع قانون إلى البرلمان لإضافة المزيد إلى أسلوبها الملكي وألقابها الملكية، وأشارت في خطابها إلى «الحرارة» التي لقيها ابنها أمير ويلز، الذي كان حينها يقوم بجولة في الهند مِن قِبل مَن وصفتهم بـ «رعاياها الهنود»، وهذا ما أكد لها أنهم «سعداء تحت حكمها، ومخلصون لعرشها»[1] ولذلك اعتبرت أن الوقت مناسب لإضافة أسلوبها الملكي وألقابها الملكية.

واستعرض رئيس الوزراء دزرائيلي ـ في خطابه يوم 17 فبراير 1876 ـ المناقشات التي جرت عام 1858 فيما يتعلق بإعلان فيكتوريا إمبراطورة على الهند. ففي ذلك الوقت كان تنصيب فيكتوريا إمبراطورة أمراً سابقاً لأوانه لعدم استقرار الأوضاع في الهند. لكن ـ والكلام لا يزال له ـ خلال فترة العشرين عاماً اللاحقة كان هناك اهتمام متزايد بالهند وبريطانيا العظمى، وشجعت زيارة الأمير ميلاد إحساس متبادل من التعاطف في البلدين. واطمأن دزرائيلي إلى أن اللقب الإمبراطوري ـ الذي لم تتحدد طبيعته على وجه الدقة

(1) المناقشات البرلمانية Parliamentary Debates لـ Hansard (السلسلة الثالثة، العدد 227، عام 1876) صفحة 4.

«سوف يلقى رضاً كبيراً، ليس من جانب الأمراء فحسب، وإنما من عشائر الهند»[1]. وقال إن هذا اللقب سيعكس «الإصرار الجماعي لشعب هذا البلد على الحفاظ على صلتنا بالإمبراطورية الهندية»[2].

وشدد دزرائيلي في خطابه على تنوع الهند، واصفها بـ«البلد القديم الذي يضم أمماً كثيرة» وأناساً وأعراقاً مختلفة «في الدين والأخلاق والقوانين، بعضهم موهوب متحضر، وكثير منهم ينتمي للعصور القديمة»، وأضاف: «هذا المجتمع الشاسع تحكمه سلطة الملكة بواسطة عدد كبير من الأمراء، بعضهم تولى عروشاً كانت لأسلافهم عندما كانت إنجلترا محافظة رومانية»[3]. وكان هذا الخيال التاريخي الغارق في المبالغة الذي أعلنه دزرائيلي جزءاً من الخرافة التي تجسدت في المجمع الإمبراطوري، وتمثلت في أن الهند كانت شراذم متفرقة وليست مجتمعاً متماسكاً، باستثناء ذلك المجتمع الذي منحه له الحكام البريطانيون في إطار نظام دمج التاج الإمبراطوري. ولهذا كانت الفكرة القائلة بأن الهنود نوعية من البشر مختلفة عن البريطانيين أساسَ دفاعِ المحافظين عن مشروع القانون. وتميز الهنود بسرعة التأثر بالعبارات الرنانة، وكان من الأفضل حكمهم عن طريق مداعبة خيالاتهم الشرقية؛ لأنهم كانوا «يُعطون قيمة كبيرة لفروق صغيرة جداً»[4]. وقيل إنه مع أخذ العلاقات الدستورية بين الهند وبريطانيا العظمى في الاعتبار فإن الأمراء الهنود كانوا فعلاً إقطاعيين، وإن الغموض القائم في علاقة الأمراء بالسلطة البريطانية العليا من شأنه أن ينخفض إذا حازت ملكة بريطانيا لقب «إمبراطورة». ورغم مخاطبة بعض الحكام الهنود بلقب «أمير» باللغة الإنجليزية، كانت ألقابهم في اللغات الهندية تقابل ألقاب الملوك من قبيل «المهراجا».

ومع اللقب الإمبراطوري سيكون النظام الطبقي واضحاً لا تشوبه شائبة. ويُشار إلى أن الملكة إليزابيث استخدمت لقباً إمبراطورياً، وأنه من عصر اللورد كانينج في الهند فصاعداً كان الأمراء والحكام الآسيويون المستقلون ـ كأمراء وسط آسيا ـ يستخدمون الألقاب الإمبراطورية للإشارة إلى الملكة، وتكرر الادعاء بأن البريطانيين هم خلفاء الموغال الذين يمتلكون تاجاً إمبراطورياً يدرك حقيقته الهنود بكل طبقاتهم. وزعم المحافظون أن البريطانيين هم خلفاء الموغال، ولم تعد هناك غضاضة من إعلان ملكة الهند ـ الملكة فيكتوريا ـ إمبراطورة.

ومُرِّر قانون الألقاب الملكية، ونال التصديق الملكي يوم 27 أبريل 1876. وأصبحت الحاجة إلى تجاوز الجدل الشديد والتغطيات الصحفية المعارضة للقانون ـ خاصة وأن هذه التغطية وجدت طريقها إلى الصحف الهندية وأصبحت محل نقاش بين أوساط الهنود ذوي الثقافة الغربية ـ جزءاً من الأسباب التي

---

(1) المرجع نفسه صفحة 409

(2) نفسه صفحة 410

(3) نفسه صفحة 409

(4) نفسه صفحة 1750

دعت إلى تخطيط المجمّع الإمبراطوري. وأدرك المهندسون الرئيسيون الثلاثة للمجمع دزرائيلي واللورد سالزبوري (Salisbury) وزير الدولة لشؤون الهند واللورد ليتون Lord Lytton نائب الملكة المعين حديثاً ـ أن المجمع الإمبراطوري يجب أن يجري تصميمه بحيث يكون له تأثير على البريطانيين في الداخل مثلما سيكون له تأثير على الهنود.

نوايا مصممي المجمع الإمبراطوري:

عاد اللورد ليتون نائب الملكة المعين حديثاً والحاكم العام إلى إنجلترا قادماً من البرتغال التي كان يخدم فيها في منصب سفير، وبدأ سعيه في يناير 1876 للتغلب على «جهله التام فيما يتعلق بالهند» وشمل هذا السعي عقد لقاءات في شهر فبراير مع أعضاء هيئة المكتب الهندي وغيرهم ممن يعتبرون في لندن «خبراء» في شؤون الهند، وكان أعظم هؤلاء تأثيراً أو تي بيرني O.T.Burne الذي صحب ليتون إلى الهند سكرتيراً خاصاً له، واعتبره ليتون مبدع خطة إنشاء المجمع[1].

واختار ليتون بيرني ليكون سكرتيره الخاص «للمساعدة في إعادة العلاقات الودية والصحية بين الهند وأفغانستان، وفي الوقت نفسه إعلان اللقب الإمبراطوري الهندي، وكلا السببين يثيران التساؤل». وكتب بيرني: «سبب تعييني هو أني امتلك معارف خاصة»[2]. وكما هي حال معظم نواب الملكة فإن ليتون وصل إلى الهند وهو لا يحمل من المعلومات عنها سوى القليل، بل والأهم من ذلك أنه كان لا يعرف سوى القليل عن أعمال حكومة المستعمرة، فمعظم كبار مسؤولي المستعمرة ترقوا في سلك الخدمة المدنية، مما يعني أن لديهم من 20 إلى 30 عاماً من الخبرة، وعلاقات راسخة بكل موظفي الحكومة، ومقدرة فائقة على التحايل السياسي. واشتكى نواب الملكة مر الشكوى من الإحباطات التي يواجهونها خلال تنفيذ خططهم وسياساتهم التي يمليها الوضع السياسي في إنجلترا، ووقع على السكرتير الخاص لنائب الملكة عبء الربط بين مكتب نائب الملكة وبين موظفي الحكومة، ومسائل التعيينات والترقيات وإرسال المراسيل والتكريمات جميعها كانت تمر من تحت يديه أولاً، وكان نواب الملكة يعتمدون على معرفة السكرتير الخاص عن العلاقات الشخصية والفصائل داخل الجهاز البيروقراطي ومقدرتهم على الاستفادة من نفوذ النائب بفاعلية فيما يتعلق بالخدمة المدنية، وبعد 20 عاماً من الخبرة في مواقع وظيفية مختلفة كان لدى بيرني معرفة واسعة بالمسؤولين في الهند، كما أنه كان على معرفة جيدة بالسياسيين البارزين في أرض الوطن، وذلك بسبب خدمته في أيرلندا ولندن.

وبدأ التخطيط للمجمع الإمبراطوري في سرية عقب وصول ليتون وبيرني مباشرة إلى كلكتا في شهر

---

(1) من ليتون إلى سالزبري 12 أغسطس 1876, I.O.L.R., E218/518/1 صفحة 367.

(2) كتاب Memories للميجور جنرال السير أوين تيودور بيرني (لندن 1907) صفحة 204 ونفس المرجع عن حياته المهنية.

أبريل 1876، وتأسست لجنة تضم ت.هـ ثورنتون T.H.Thornton القائم بأعمال وزير خارجية حكومة الهند، والذي كان مسؤولاً عن العلاقات مع الأمراء الهنود وشيوخهم، والميجور جنرال (الذي صار مارشالاً بعدها) واللورد روبرتس Lord Roberts مسؤول المؤن بالجيش الهندي الذي كان مسؤولاً عن التخطيط العسكري لقيام المجمع، وكان في اللجنة أيضاً الكولونيل جورج كولي George Colley السكرتير العسكري لليتون، والميجور إدوارد برادفورد Edward Bradford من الإدارة السياسية ورئيس البوليس السري حديث التأسيس. وكان رئيس اللجنة توماس ثورنتون، الذي كانت معظم خدمته في مواقع داخل السكرتارية، حيث كان سكرتيراً لحكومة البنجاب لمدة 12 عاماً قبل أن يعمل نائباً لوزير الخارجية لفترة وجيزة، وكان الميجور جنرال روبرتس، الذي صنع سمعته إخصائياً للإمدادات اللوجستية، مسؤولا عن تخطيط المعسكرات في دلهي[1]. وأبدى اللورد ليتون إعجاباً كبيراً بقدرات روبرتس، وكان أداؤه في التخطيط للمجمع سبباً في اختياره لقيادة القوات البريطانية في أفغانستان التي كانت نقطة الارتكاز لحياة روبرتس المهنية فيما بعد في الهند وإنجلترا[2]. وارتكزت اللجنة على أفكار ومقترحات مجموعة صغيرة ونافذة من المسؤولين السياسيين؛ وعلى رجالٍ خدموا لسنوات طوال مندوبين للحكام العموميين أو وكلاء عنهم في الساحات الهندية الرئيسية. وفي المراحل الأولى من العمل بدا الميجور جنرال السير هنري ديرموت دالي Sir Henry Dermot Daly الذي كتب عنه ليتون قائلاً: «هناك إجماع تام على أنه ليس هناك رجل أعلم بكيفية إدارة الأمراء المحليين من دالي»[3] بدا واحداً من المجموعة، وزعم دالي أنه من المستحيل عقد مجلس الدوربار ليمثل فيه كل الأمراء الكبار بسبب الحساسيات والشكوك بين صفوف شيوخ العشائر[4].

وكان الرأي لدى معظم الخبراء السياسيين أن «مسائل الأسبقية والمطالبات النائمة من كل صنف ستنهض بلا شك من سباتها وستنشأ عنها ضغائن واستياء، بل وصعوبات أخرى أكثر خطورة»[5] وحاول ليتون أن يحل مشكلة معارضة السياسيين بتجاهلهم في هدوء وبإصراره على ألا يكون الاجتماع في دلهي مجلساً من مجالس الدوربار، وإنما «مجمعاً إمبراطورياً»، ولذلك على وجه الخصوص راوده الأمل في عدم بزوغ مسألة الأسبقية على السطح، وذلك عن طريق التحكم الدقيق في زيارات الأمراء، وفي تجنب مناقشة

(1) كتاب (41 عاماً في الهند) Forty - one Years in India للمارشال اللورد روبرتس القندهاري Lord Roberts of Kandhar (نيويورك، 1900) الجزء الثاني، صفحة 91 - 92.

(2) إمبراطورة الهند «The Empress of India» لـ O.T. Burne في مقال رأي بمجلة Asiatic الفصلية العدد الثالث (1887) صفحة22.

(3) من ليتون إلى سالزبري 11 مايو 1875 I.O.L.R., E218/518/1 صفحة 147.

(4) المرجع نفسه صفحة 149.

(5) L.A.Knight في مقاله (قانون الألقاب الملكية والهند) «The Royal Titles Act and India»، مجلة Historical Journal الطبعة الحادية عشرة، رقم 3 (1968) صفحة 488 -، 507، ويذكر فيه تفاصيل المطالبات الحالية بالأراضي والحزن الذي كان متوقعاً أن يظهر في مجلس الدوربار، وكتاب General Sir Richard Meade لـ T.H.Thornton (لندن 1898) صفحة 310.

مختلف المطالبات المتعلقة بالأراضي[1].

وبنهاية شهر يوليو 1876 انتهت اللجنة من تخطيطها التمهيدي، وجرى تسريب الخطة إلى مجلس نائب الملكة، وإرسال ملخص إلى لندن ليصدق عليه اللورد سالزبوري ودزرائيلي. وفي هذه المرحلة، وحتى شهر أغسطس، تم الالتزام بالسرية التامة، حيث خاف ليتون من أن يؤدي الإعلان المبكر عن الخطة إلى احتجاج عنيف على تفاصيل الخطة في الصحف بالهند، الأوروبية منها والهندية، ما قد يتبعه جدال «غير لائق» كما حدث مع قانون الألقاب الملكية.

وتوقع ليتون أن يقطع شوطاً كبيراً في تأسيس المجمع، وراوده الأمل في أن «يضع المجمع سلطة الملكة فوق العرش القديم للموغال الذي ربط خيال الرعايا الهنود وتقاليدهم بينه وبين رونق السلطة العظمى»[2] ومن ثم جرى اتخاذ القرار بعقد المجمع في دلهي العاصمة الموغالية بدلاً من كلكتا، ففي هذا التوقيت كانت دلهي مدينة صغيرة نسبياً في طريقها للتعافي من الدمار الذي خلفه تمرد عام 1857، وكان أهل المدينة يعاملون كشعب مهزوم، وكان من بين «الامتيازات» التي جرى الإعلان عنها نيابة عن الملكة في المجمع إعادة فتح «زينة المساجد» Zinat ul Musajid للعبادة بعد أن ظل مغلقاً لفترة طويلة «لأسباب عسكرية»، وترميم مسجد «فاتيبوري» Fatepuri Mosque لمسلمي الهند في تشاندي تشوك Chandi Chowk بعد أن تعرض للمصادرة في عام 1857[3].

وكان لاختيار دلهي لتكون موقع المجمع أفضلية تجنب ربط التاج بمركز ذي طابع إقليمي واضح مثل كلكتا أو بومباي. وتتميز دلهي بكونها في موقع متوسط نسبياً حتى ولو كانت الإمكانيات المتاحة لجمع أعداد كبيرة من الناس محدودة، وكان موقع المجمع مرتبطاً بالبريطانيين أكثر من ارتباطه بدلهي الموغالية، حيث لم يكن الموقع المختار الميدان الكبير أمام الحصن الأحمر الذي تمت إزالته وأصبح الآن مركز الطقوس السياسية الهندية، لكنه كان موقعاً قريباً من سلسلة التلال على أرض قلما تنعم بالاستقرار، حيث مسرح انتصار البريطانيين العظيم على التمرد، وكان المعسكر البريطاني يقع على التلال ويمتد شرقاً بمحاذاة نهر جامونا.

وكان من المفترض أن يكون المجمع مناسبة لإلهاب حماسة «الطبقة الأرستقراطية بالبلاد، التي يعتبر تعاطفها وولاؤها القلبي ضماناً أكيداً لاستقرار الإمبراطورية الهندية»[4].

---

(1) من ليتون إلى سالزبري 11 مايو 1876, I.O.L.R, E218/518/1 صفحة 149.

(2) من ليتون إلى الملكة فيكتوريا 21 أبريل 1876, I.O.L.R., E218/518/1.

(3) الخطابات السرية والسياسية من الهند Political and Secret Letters from India, I.O.L.R. فبراير 1877، رقم 24، الفقرة 20.

(4) من ليتون إلى الملكة فيكتوريا 4 مايو 1876, I.O.L.R., E218/518/1.

وكان ليتون متلهفاً لإنشاء روابط قوية بين تلك الطبقة «الأرستقراطية» والتاج، واعتقد أن الهند لن تستقر في أيديهم أيضاً بـ «الحكم الرشيد» وحده، أي من خلال تحسين أوضاع المزارع ryot، وإقامة العدل بدقة، وإنفاق مبالغ ضخمة على أعمال الري. وكانت الحساسية الاستثنائية المفترضة التي يتمتع بها الهنود تجاه المواكب والاستعراض، والمكانة الهامة التي تتمتع بها الطبقة الأرستقراطية، هما المحوران المحددان للمجمع الذي كان مقرراً له - كما كتب ليتون - أن يكون ذا تأثير على «الرأي العام» في بريطانيا العظمى أيضاً، وأن يصبح دعامة للحكومة المحافظة في إنجلترا.

وكان ليتون يأمل في أن يكون نجاح المجمع وتغطيته الجيدة في الصحف وإظهار ولاء الأمراء الهنود والشعب الهندي فيه دليلاً على حكمة إصدار قانون الألقاب الملكية. وأراد ليتون أن يجمع المجمع الجاليات البريطانية الرسمية وغير الرسمية في الهند على دعم الحكومة. ولم يحقق المجمع هذا الأمل، إذ نصح حكام مدراس بومباي بعدم عقد المجمع، وبدا لأول وهلة أن حاكم بومباي قد لا يحضر المجمع، فقد تحجج بأن هناك مجاعة في بومباي، وأن هناك حاجة إليه هناك؛ ولذلك فمن الأفضل إنفاق أية تكلفة للحكومة المركزية أو لمرافق الرئاسة على تخفيف المجاعة، وشكا الحاكمان من الارتباك الحادث بسبب اضطرارهما لترك حكوماتهما لمدة أسبوعين بصحبة أعداد كبيرة من رجالهما لحضور المجمع، ورأى كثير من البريطانيين في الهند من الرسميين وغيرهم وعدد من الصحف البريطانية المؤثرة أن المجمع جزء من سياسة الارتقاء بـ «السود»، وأنه اهتمام زائد عن الحد بالهنود؛ لأن معظم الامتيازات وأعمال التشريف موجهة للهنود. وكتب ليتون أنه واجه «صعوبات عملية في إرضاء العنصر الأوروبي الذي كان متشوفاً للمشاكسة، وفي تجنب عائق محاباة العرق المهزوم بدرجة أكبر من العرق الفاتح»[1].

وكانت المعارضة التي لاقتها الخطط قوية في لندن وفي الهند إلى درجة جعلت ليتون يكتب إلى الملكة فيكتوريا: «إذا كان لا بد لتاج إنجلترا أن يخسر إمبراطورية الهند الكبيرة والعظيمة، فلن يكون ذلك من خلال نفور رعايا جلالتك المحليين، وإنما من خلال روح التحزب داخل الوطن، وعدم ولاء وإذعان أفراد الخدمة التابعة لجلالتكم في الهند، الذين من واجبهم التعاون مع الحكومة في تنفيذ أوامرها بانضباط وإخلاص»[2].

تحليل اجتماعي:

كان الهدف من المجمع في الجانب التحليلي إظهار البيئة الاجتماعية للهند، وجعلها محل اهتمام، فقد كان اختيار المدعوين مرتبطاً بالأفكار التي تدور في رأس الحكام البريطانيين عن النظام الاجتماعي السليم

(1) من ليتون لسالزبري 30 أكتوبر 1876، المرجع نفسه.

(2) من ليتون إلى الملكة فيكتوريا 15 نوفمبر 1876، المرجع نفسه.

في الهند، ورغم التأكيد على كون الأمراء حكاماً إقطاعيين وعلى «الأرستقراطية الفطرية» كان المجمع يضم أيضاً فئات أخرى من الهنود من «النبلاء المحليين» و«أصحاب الأراضي» و«المحررين والصحفيين» و«مندوبين» من مختلف الأنواع.

وفي سبعينيات القرن الثامن عشر طفا على السطح تناقض في النظرية البريطانية عن التحليل الاجتماعي للهند؛ فرأى بعض أفراد المجموعة البريطانية الحاكمة المجتمع الهندي من منظور تاريخي على أنه مجتمع إقطاعي يتألف من أصحاب الأراضي وشيوخ العشائر والفلاحين، ورأى بريطانيون آخرون المجتمع الهندي على أنه مجتمع متقلب تألف من جماعات قد تكون كبيرة ومتنافرة إلى حد ما، كالهندوس والمسلمين والسيخ والمسيحيين والحيوانيين، أو ذات مسحة إقليمية غامضة، كالبنغاليين والغوجاراتية[1] Guajarat، أو عبارة عن طوائف كالبراهميين وسلالة الراجبوت Rajput (التي تسكن شمال الهند) والبانيين، أو جماعات قائمة على المعايير التعليمية والمهنية كالهنود المستغربين. وسعى الحكام الإنجليز الذين رأوا أن الهند تتركب من جماعات إلى السيطرة عليهم من خلال تحديد «المندوبين»، وهم قادة يعتقد أنهم يتكلمون بلسان جماعاتهم، ويستطيعون تشكيل ردود أفعالهم. ووفقاً للنظرية الإقطاعية، كان هناك «طبقة أرستقراطية محلية» في الهند، ومن أجل تعريف هذه الطبقة الأرستقراطية ووضع نظم لها خطط ليتون لإنشاء مجلس خاص بحيث تكون له صفة استشارية محضة يستدعيه نائب الملكة «الذي سيحتفظ بالأدوات كلها تحت سيطرته»[2].

وكان ليتون ينوي ترتيب قوام المجلس الخاص بحيث «يمكّن نائب الملكة أثناء تظاهره باستشارة رأي المحليين من إغراق الأفراد المحليين بالمشاكل مع الاحتفاظ بالمظهر العام لتواجدهم وتصديقهم على أعمال اللجنة»[3]. وسرعان ما واجهت خطة تأسيس المجلس الخاص للهند مشاكل تأسيسية ومعارضة من جانب مجلس الهند بلندن، وكان لا بد من استصدار قانون من البرلمان لتأسيس هذا المجلس، لكن البرلمان لم يكن يجتمع خلال فصلي: الصيف والخريف في عام 1876، وكانت النتيجة التي أعلنت في المجمع تسمية 20 «مستشاراً للإمبراطورة» من أجل «أخذ المشورة والنصح من حين لآخر من أمراء الهند وشيوخ عشائرها في الأمور ذات الشأن، ومن ثم ربطهم بالسلطة العليا»[4].

وتأسس «مجمع النبلاء» في كلكتا على غرار «مجمع النبلاء» البريطاني في لندن؛ ليؤسس «طبقة النبلاء» في الهند وينظم هذه الطبقة. وكانت مسألة الألقاب الهندية تضايق الحكام البريطانيين للهند منذ أوائل القرن التاسع عشر، وتبين للإنجليز عدم وجود نظام طبقي ثابت منظم وراثياً، أو أي نظام عام للألقاب

---

(1) أهل ولاية غوجارات الهندية والناطقون باللغة الغوجاراتية (المترجم)

(2) من ليتون إلى سالزبري، 30 يوليو 1876، نفس المرجع، صفحة 318.

(3) نفسه صفحة 319.

(4) Extraordinary, Gazette of India, PP 11, 1 January 1877

مثل النظام المألوف لدى البريطانيين في مجتمعهم؛ إذ بدا أن الهنود يستخدمون الألقاب التي كان يعتقد أنها ملكية، مثل راجا أو مهراجا أو نواب أو باهادور على نحو عشوائي، ولم تكن الألقاب تصاحبها سيطرة فعلية على أرض أو منصب أو نظام طبقي بفروق حالية. وكان هناك خطة بالتزامن مع تأسيس «مجمع النبلاء» لتقديم 90 من الأمراء وشيوخ العشائر الهنود البارزين في المجمع الإمبراطوري بلافتات كبيرة عليها شعارات النبالة الخاصة بهم، وكانت هذه اللافتات على شكل دروع على النمط الأوروبي، كما كانت الريشات أوروبية أيضاً مع أدوات شعار النبالة المأخوذة من تاريخ البيت الملكي الخاص، وتضمنت الروايات «التاريخية» عن الريشات أصولاً أسطورية للأسر، وأحداثاً تربط بين البيوت وبين حكم الموغال، وجوانب من الماضي تربط الأمراء الهنود وشيوخ العشائر بالحكم الإنجليزي.

وعرضت اللافتات في المجمع الإمبراطوري أمام الحاضرين من الأمراء الهنود، وكانت هذه العروض بديلة لعملية كانت على عهد الموغال، وهي مبادلة «النزار» (العملات الذهبية) و«البيشكاش» (الممتلكات الثمينة) «بالخلعات» (أثواب التشريف)، وهي العملية التي امتاز بها عقد مجالس الدوربار البريطانية. واستكمل البريطانيون بإزالتهم لطقوس الالتحام عمليةَ إعادة تعريف العلاقة بين الحاكم والمحكوم التي بدأت في أواسط القرن الثامن عشر، وتحول نظام السلطة القائم على التحام التابعين بشخص الإمبراطور إلى تعبير عن نظام طبقي وراثي فيه عرض لافتة حريرية يجعل من الأمراء الهنود رعايا شرعيين للملكة فيكتوريا، وبالمفهوم البريطاني للعلاقة أصبح الأمراء الهنود فرساناً إنجليزيين وصار من الواجب عليهم طاعة الإمبراطورة وتقديم فروض الولاء لها، وكان ليتون يعلم أن بعض المسؤولين الأكثر خبرة والأشد عناداً، الذين سبق أن خدموا في الهند وأصبحوا الآن أعضاء في إدارة مجلس الهند، سيرون عرض تلك اللافتات وإنشاء «مجمع النبلاء» على أنهما أمران «تافهان وسخيفان»[1].

وظن ليتون أن ردة الفعل هذه سوف تشتمل على قدر كبير من الخطأ، وكتب ليتون يقول: «إذا تحدثنا من الناحية السياسية فطبقة المزارعين الهنود عبارة عن حشد لا فاعلية له، ولو تحركت هذه الطبقة فلن تتحرك طاعة لأولياء نعمتهم من البريطانيين، وإنما طاعة لشيوخهم وأمرائهم المحليين، رغم احتمال كونهم من الطغاة.[2] وعلى الجانب الآخر كان هناك ممثلون سياسيون محتملون «للرأي المحلي»، وهم من كان يصفهم ليتون ساخراً بـ «الكَتَبَة» الذين تعلموا كتابة «مقالات شبه تحريضية في الصحافة المحلية، والذين لا يمثلون أحداً سوى مواقفهم الشخصية التي تنزع إلى مخالفة المجتمع»[3].

وشعر ليتون بأن رؤساء العشائر الهندية والأمراء الهنود لا يمثلون مجرد طبقة من النبلاء، وإنما يمثلون

(1) من ليتون إلى سالزبري، 11 مايو I.O.L.R, E218/518/1 18765، صفحة 149
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه.

«طبقة أرستقراطية قوية» يستطيع البريطانيون في الهند تأمين تضامنها والاستفادة منها على أحسن وجه. وإضافة إلى نفوذ طبقة الأرستقراطية الهندية على الجماهير، تملك هذه الطبقة القدرة على توجيه الجماهير بسهولة إذا تمت استمالتهم بطريقة مناسبة، حيث «إنهم يتأثرون بسهولة بالمشاعر، كما أنهم قابلون للخضوع لتأثير الرموز التي لا تتوافق مع الحقائق بصورة كافية»[1]. وأردف ليتون قائلًا: يستطيع البريطانيون اكتساب «ولائهم دون التنازل عن أية سلطة لدينا»[2]. وليدعم ليتون حجته أشار إلى الموقف البريطاني في أيرلندا، وخاصة التجربة الأخيرة مع الإغريق الأيونيين الذين، مع عدم إغفال «الحكم الرشيد» الذي منحهم البريطانيون إياه، تنازلوا عن جميع امتيازاتهم مقابل ما أسماه «قطعة من القماش المخصص لعمل الأعلام الصغيرة وعليها ألوان علم الإغريق». وأضاف مؤكداً حجته فيما يتعلق بالأرستقراطية الهندية: «كلما أوغلت في الشرق زادت أهمية الأعلام الصغيرة»[3].

تقنين التصنيف الاجتماعي الاستعماري للهند: المدعوون للمجمع الإمبراطوري:

في الطليعة ووفقاً لمصممي المجمع كان الأمراء الذين حكموا لمدة 63 عاماً والذين ظهروا في دلهي، ووصفهم ليتون بأنهم يحكمون 40 مليون شخص، ويملكون أراضي أكبر من فرنسا وإنجلترا وإيطاليا[4]، وكان ينظر إليهم شيوخ العشائر الحاكمون وثلاثمئة من «الشيوخ الشرفيين والنبلاء المحليين» الذين حضروا المجمع على أنهم «زهرة النبالة الهندية»، وكتب اللورد ليتون: كان من بينهم أمير أركوت، وأمراء تانجور من رئاسة مدراس، والمهراجا السير جاي مانجل سينغ، وبعض رجال التعلقدار بأودة، وأربعون مندوباً من أرفع العائلات شأناً في المحافظة الشمالية الغربية، وهم من سلالة الأسرة الملكية السابقة في دلهي، ونسل سادوزاي الكابولي، وشيوخ الألورا بمحافظة سندة، والسردار السيخ من أرمستار، ولاهور والراجبوت من سهول كانجارا، وشيخ عشيرة الأمب شبه المستقلة على حدود هزارة، ومندوبون من تشيترال وياسين، حضروا في قطار مهراجا جامو وكشمير، وعرب بيشاور، وشيوخ الباتا من كوجات وديرجات وبيلوتش توميدس من ديرا غازي خان، ومواطنون بارزون من بومباي، ونبلاء جوند وماهرته من المحافظات الوسطى؛ وراجبوتيون من أجمير، ومواطنون من بورما ووسط الهند وميسور وبارودا[5].

هذه القائمة الطويلة من الأسماء والألقاب والأماكن كانت بالنسبة لليتون والإنجليز تجسيداً للمجمع، وكانت الأسماء الغريبة والألقاب «البربرية» وفوق ذلك كله التنوع الواسع في الملبس والمظهر تسترعي

---

(1) من ليتون إلى سالزبري، 11 مايو 18765 I.O.L.R, E218/518/1، صفحة 150.

(2) المرجع نفسه..

(3) المرجع نفسه..

(4) Political and Secret Letters from India, I.O.L.R., PP 24, Para 5, February 1877

(5) المرجع نفسه.

باستمرار انتباه مراقبي المجمع من الإنجليز، وشملت قائمة المدعوين مندوبين لكثير من العائلات الملكية الهندية المعزولة، مثال ذلك الابن الأكبر لـ «ملك أودة السابق»، وحفيد سلطان تيبو، وأفراد «العائلة المالكة السابقة في دلهي (عائلة إمبراطور الموغال). وأضفى حضور أبناء البيوت الحاكمة العظيمة السابقة بالهند بعض النكهة لانتصار الرومان للمجمع. ونتيجة لذلك بدا المفهوم البريطاني لتاريخ الهند كأنه نوع من «المتاحف الحية» في ظل حضور أبناء أعداء الإنجليز وحلفائهم على حد سواء في عرض لفترة غزو الهند، وكان «الحكام» و«الحكام السابقون» عبارة عن تجسيد متحجر لماضٍ خلقه الغزاة البريطانيون في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر.

كل هذا التاريخ جمع في دلهي ليعلن السلطة البريطانية ممثلة في شخص مليكتهم، ويعزز تلك السلطة ويمجدها[1]، وأعلن ربط الماضي بالحاضر في أول إعلان رسمي للمجمع الإمبراطوري عندما نص الإعلان على أن من بين المدعوين «أمراء وشيوخ عشائر ونبلاء، في شخصهم يرتبط غموض الماضي برخاء الحاضر»[2].

وبدا الهنود من كل أجزاء الإمبراطورية بل وبعض الآسيويين من خارج حدودها في تنوعهم، بياناً للحاجة للحكم الإمبراطوري البريطاني، ومثل نائب الملكة نيابةً عن الإمبراطورة السلطةَ الوحيدة التي تستطيع جمع التنوع الكبير المتأصل في التصنيف الاجتماعي الاستعماري، وكان ينظر إلى وحدة الإمبراطورية ببساطة على أنها الوحدة التي وفرها حكام الهند البريطانيون الساميون المباركون من السماء، وورد ذكر التنوع كثيراً في الخطب التي كانت تميز الأيام العشرة التي تجري فيها أنشطة المجمع. وفي مأدبة الدولة قبل المجمع، وفي حضور مزيج من الهنود «بملابسهم الوطنية» والبريطانيين بمعاطفهم الطويلة وبزاتهم النظامية، أعلن ليتون أنه إذا أراد أحدهم أن يعلم معنى اللقب الإمبراطوري فما عليه إلا أن ينظر حوله ويرى إمبراطورية متعددة في تقاليدها وفي سكانها، وغير محدودة تقريباً في تنوع الأعراق التي تسكنها والعقائد التي تشكل شخصيتها[3].

ولم يكن التصنيف الاجتماعي الاستعماري للهند ثابتاً وجامداً في نظامه وترتيبه أبداً، فقد قام النظام التصنيفي على معايير متعددة اختلفت باختلاف الزمن والمنطقة، وكان أساس التصنيف يرتكز على نوعين من المعايير، أحدهما عده الحكام الإنجليز «طبيعياً» مثل الطبقة والعرق والدين. أما الآخر فكان يتمثل

---

(1) للحصول على قائمة بالمدعوين الكبار انظر Political and Secret Letters from India, I.O.L.R., PP 24, Para 5, February 1877.

(2) Extraordinary, Gazette of India, 18 August 1876

(3) Political and Secret Letters from India, I.O.L.R, February 1877, No. 24, 11, Speech of Lord Lytton at State Banquet.

في معايير اجتماعية قد تشمل الإنجاز والتعليم؛ الغربي منه والهندي، وتمويل أعمال المرافق العامة وأعمال الولاء تجاه الحكام الإنجليز وتاريخ الأسرة المتمثل في السلالة والأنساب. وظهر في بعض الأحيان تباين بين الطبقة التي اعتقد البريطانيون أنها «الطبقة الأرستقراطية الطبيعية» بالهند وفئة «النبلاء المحليين» الذين ارتكزت مكانتهم على أعمالهم (كمعيار اجتماعي) وليس على نسبهم (كمعيار طبيعي). وكان معظم الهنود الاثنين وعشرين الذين دعتهم الحكومة البنغالية بوصفهم نبلاء محليين إما ملاك أراضٍ كباراً يسيطرون على عزب مترامية الأطراف مثل هاتوا وداربنغا ودمروان في بيهار، وإما رجالاً مثل جاي منجل سينغ من مونغاير الذي أبدى الولاء أثناء تمرد سانثال وتمرد سيبوي[1]. وكان على رأس جماعة «مدراس» من النبلاء والأشراف المحليين أبناء حاكمين مخلوعين، كأمير أركوت وابنة آخر مهراجا لتانجور.

وإضافة إلى عدد كبير من ملاك الأراضي من رئاسة «مدراس» كان بين الضيوف الرسميين الأعضاء الهنود بمجلس «مدراس» التشريعي واثنان من صغار الموظفين الهنود. وكانت جماعة «بومباي من النبلاء والأشراف المحليين» الأكثر تنوعاً، ووقع الاختيار عليها فيما يبدو لمؤهلاتهم كممثلين، وبعثت مدينة بومباي اثنين من البرسيين؛ أحدهما السير جيمستجي جاجيبهوي Sir Jamesetji Jajeebhoy وهو الهندي الوحيد الذي ورث لقب فارس بريطاني آنذاك، وأعلنته الحكومة الإنجليزية رئيساً لجماعة البارسيين[2] Parsis في بومباي. وكان هناك تاجر بارز يعتقد بأنه عضو ممثل للجماعة المحمدية، ومحامٍ حكومي من محكمة بومباي العليا، ومحامٍ ناجح آخر. وفيما يتعلق بـ «جماعات بومباي متعددة الأعراق» كانت هناك جماعتان من البارسيين واثنتان من المارتا وواحدة غوجاراتية[3] وجماعة من المسلمين. ومن باقي أنحاء الرئاسة جاء عدد من كبار ملاك الأراضي، وقاضٍ من محكمة للمنازعات الصغيرة، ونائب جابي، وأستاذ في الرياضيات من كلية ديكان، والمترجم الشرقي للحكومة[4].

الأعمال اللوجستية والتخطيط المادي:

مخيمات ومدرج وأفكار زخرفية:

بنهاية سبتمبر 1876 تم إعداد قائمة بالضيوف، وتوجيه الدعوات الرسمية، وانتقل التخطيط إلى الترتيبات المادية للمجمع من الموقع، وإعداد مواقع للمخيمات التي من المقرر أن تتسع لأكثر من 84000 شخص يتجمعون في دلهي في أواخر ديسمبر. نُصبت الخيام على شكل شبه دائري على مساحة خمسة أميال،

---

(1) olitical and Secret Letters from India, I.O.L.R, February 1877, No. 24, 2

(2) جماعة زرادشتية أقامت مستعمرات لها في الهند بعد أن أتت من فارس وأصبحت تعرف باسم «البارسيون» (المترجم)

(3) نسبة إلى ولاية غوجارات الهندية والناطقين باللغة الغوجاراتية (المترجم)

(4) المرجع نفسه..

بداية من محطة قطارات دلهي. وتطلب تجهيز الموقع إزالة مئة قرية جرى استئجار أراضيها ومُنع مزارعوها من زرع محاصيلهم الشتوية. وجرى عمل ضخم في تطوير شبكة الطرق وإمدادات المياه، مع إنشاء عدد من الأسواق الشرقية ومرافق الصرف الصحي، وكان الإنجليز كما هي عادتهم دائماً مع أي تجمع كبير للهنود في القرن التاسع عشر يتوجسون بشدة من إمكانية اندلاع وباء، ولذلك جرى اتخاذ احتياطات طبية موسعة، وكان من الضروري تعيين عمال كان معظمهم من الفلاحين في القرى التي جرى نقلها للاستفادة من حقولهم في إقامة المخيمات.

وبدأ التحضير الفعلي لبناء مواقع التخييم يوم 15 أكتوبر، وكان المسؤول عنه الميجور جنرال روبرتس، وتلقى الحكام الهنود المدعوون تعليمات بجلب خيامهم وتجهيزاتهم معهم. وكان من الضروري وضع جدول للقطارات لنقل آلاف الخدم والحيوانات الذين صاحبوا الحكام، ووُضعت حدود مشددة على عدد الأتباع الذين قد يصحبون أسيادهم، وتحدد عدد الخدم المسموح لكل قائد بناء على عدد طلقات المدفع التي تطلق لتحيته، فسمح لمن تطلق له 17 طلقة فما فوق باصطحاب 500 تابع، و400 لمن تطلق له 15 طلقة، و300 لمن تطلق له إحدى عشرة طلقة، و200 لمن تطلق له تسع طلقات، أما «الإقطاعيون» الذين لا تنطلق لهم مدافع التحية فسمح لهم باصطحاب 100 تابع[1]. وقدر المخططون أن إجمالي عدد الحكام الهنود وحاشيتهم سيصل إلى 25,600، لكن التقدير بعد إقامة الحدث كشف عن وجود 50741 هندياً في خيامهم الخاصة، و9741 هندياً في الخيام الإمبراطورية مثل الكتبة والخدم والأتباع، و6438 آخرين في مخيمات شتى، مثل مخيمات الشرطة والبريد والتلغراف والسوق الإمبراطوري والزوار[2].

وباستبعاد خيام الجند ـ حوالي 4000 خيمة ـ الذين حضروا المجمع كان هناك 8000 خيمة نُصبت في دلهي وما حولها من أجل الضيوف، وإجمالياً حضر المجمع 84000 شخص على الأقل، منهم 1169 من الأوروبيين. وتجدر الإشارة إلى أن الخيمة الإمبراطورية المركزية نُصبت بطول ميل ونصف، وعرض نصف ميل على السهول المتاخمة للجانب الشمالي الشرقي لسلسلة تلال دلهي، وغطت الأراضي الخاصة بمعسكر الجيش قبل التمرد. وكان مجمع خيام نائب الملكة مواجهاً للطريق الرئيس لتسهيل دخول الأعداد الكبيرة من الزوار الأوروبيين والهنود الذي سيستقبلهم في الاجتماع، ووصف ويلر Wheeler المؤرخ الرسمي للمجمع خيام نائب الملكة بأنها «بيوت من الخيام»، وأنها تشبه «البافليون»، خيمة كبيرة تنصب في مجلس الدوربار، وبأنها «قصر»[3].

وفي هذه الخيمة تحدث نائب الملكة، فجذب انتباه الحاضرين وهو يجلس على كرسيه فوق مصطبة

---

(1) I.O.L.R,Imperial Assemblage Proceedings, 5 - 18 Sept 1876, Temple Papers – Euro, MSS. F86/166

(2) Political and Secret Letters from India, I.O.L.R, Para 8, 6 August 1877

(3) The History of the Imperial Assemblage at Delhi, J.Talboys Wheeler, 1977, PP 47

مرتفعة، وخلفه لوحة معلقة للملكة فيكتوريا بوجهها الرصين وملابسها السوداء كأنها تتابع الفعاليات، وأمام النائب بسطت سجادته الضخمة، وعليها شعار حكومة الهند الإمبراطورية، ورتبت الكراسي على السجادة في شكل شبه دائري لأفراد فريق العمل التابع له والأتباع المهمين لشيخ العشيرة الذي يتقدم لأداء البيعة للإمبراطورة حديثة التنصيب ونائبها، وفي أماكن الانتظار حول خيمة النائب وقف حاملو منشّات من ذيول الأفراس والثيران في الزي المميز لأفراد منزل نائب الملكة، وعلى جانبي الخيمة خلف الكراسي وقف فرسان هنود وأوروبيون، وكان المكان كله مضاء بمصابيح الكاز على نحو رائع. وكان حاكم بومباي هو المخيم على يمين خيمة النائب مباشرة، ومن ناحية اليسار خيم حاكم مدراس، ثم خيام نواب الحكام. وفي الطرف الجنوبي الشرقي للمخيم الإمبراطوري كانت مخيمات قائد الجيش الهندي وقادة جيوش مدراس وبومباي بجانب خيام النائب وحاكم مدراس، وكان لهذه الخيام مداخلها المستقلة، وكان معظمها يضاهي خيام النائب حجماً، وخلف خيام النائب والحكام ونواب الحكام جاءت خيام كبار المفوضين والمندوب السامي لحيدر أباد ووكلاء الحاكم العام لوسط الهند وبارودا وراجبوتانا، وكان الدخول إلى هذه الخيام الأخيرة عن طريق الطرق الداخلية، حيث كانت الخيام لا تطل على السهول.

وحول السهول تناثرت مخيمات الهنود على بعد من 1 إلى 5 أميال مرتبة بالإقليم، فكانت تلال نظام (حاكم) حيدر أباد وجايكوور (حاكم) بارودا ومهراجا ميسور على الجانب الشرقي للتلال في مفيض نهر جومنا في أقرب نقطة للمعسكر الإمبراطوري، وكانت هذه الخيام هي «الخيام المحلية الخاصة»، وأمام المعسكر الإمبراطوري كانت خيام زعماء وسط الهند مع خيام مهراجا مدينة سيندهيا في ولاية جواليور Gwalior هي الأقرب لخيام النائب، وعلى بعد ميلين ونصف جنوباً نصبت خيام زعماء محافظتي شمال شرق ووسط بومباي. وفي شكل سلسلة على امتداد غرب وجنوب أسوار مدينة دلهي نصبت خيام قادة البنجاب الذين فخروا بالموقع الممنوح لمهراجا كشمير الذي كان، على بعد ميلين، الأقرب من المعسكر الإمبراطوري، وعسكر زعماء راجبوتانا على بعد خمسة أميال على امتداد طريق جورجوان باتجاه الجنوب من المعسكر الإمبراطوري، وعلى بعد 5 أميال ونصف على امتداد طريق كوتوب كانت خيام تلعقدار (زعماء) أودة، وكان النبلاء البنغال والمدراسيين على بعد ميل واحد من المعسكر الرئيس.

وكان هناك تباين واضح بين تصميمات الخيام الأوروبية ونظيرتها الهندية، فكانت المخيمات الأوروبية على قدر جيد من التنظيم في شوارع مستقيمة وصفوف مرتبة من الخيام على كل جانب، ونثر العشب والزهور لإضفاء اللمسة الإنجليزية التي حملها البريطانيون معهم في كل أنحاء الهند، وكانت الحدائق النباتية في دلهي وسهارنبور[1] مصدر الإمدادات النباتية، وفي المعسكرات الهندية جرى توفير مساحات

(1) سهارنبور هي مدينة هندية في ولاية أوتار براديش الشمالية (المترجم)

لكل حاكم، وسمح لكل منهم بعد ذلك بترتيب مخيمه كلٌّ على طريقته. ومن المنظور الأوروبي تميزت المخيمات الهندية بالفوضى وانعدام التنظيم، حيث وضعت نيران الطبخ على ما يبدو بطريقة عشوائية، واختلط الناس بالحيوانات والعربات لدرجة أعاقت التحرك بسهولة. ورغم ذلك علق معظم المراقبين الأوروبيين على مدى كون المخيمات الهندية مليئة بالألوان ونابضة بالحياة[1].

ولم يتفهم بعض الهنود التباين بين المخيم الإمبراطوري وغيره من المخيمات. وقد علّق السير «دنكار راو» Sir Dinkar Rao ـ الذي شغل منصب ديوان (رئيس وزراء) سيندهيا Sindhia في حضرة أحد مساعدي ليتون قائلاً: إذا أراد أي شخص أن يستوعب السبب الذي يجعل من الإنجليز أسياداً على الهند، ويجعل من الواجب استمرارهم كذلك، فما عليه إلا أن يصعد إلى برج سارية العلم (أعلى نقطة تطل على المخيمات) وينظر إلى أسفل ليرى هذا المخيم المدهش، ليلحظ الأسلوب والنظام والنظافة والانضباط وكمال التنظيم، وسيتبين من أول وهلة أفضل مثال على الحق الشرعي للقيادة والحكم، الحقَّ الذي قد يمتلكه عرق دون غيره من الأعراق[2].

ولا شك في أن ثمة كثيراً من الغلو ـ وربما شيئاً من المصلحة الشخصية ـ في بيان السير دينكار راو، لكنه أشار بفاعلية إلى أحد الأمور الأساسية التي كان ليتون ورفاقه يريدون إنجازها خلال المجمع، ألا وهي عرض طبيعة الحكم البريطاني كما تصوروها هم، وهذا ما مثله المخيم في نظريتهم عن الحكم: النظام والانضباط الذي كان من الناحية الأيديولوجية بالنسبة لهم جزءاً من النظام الكامل للحكم الاستعماري.

الأسبقية:

منذ بداية التخطيط كان السؤال عن ترتيبات جلوس الحكام الهنود بمثابة السؤال الأهم الذي سيعتمد عليه نجاح المجمع الإمبراطوري. وكما رأينا كان من الواجب تجنب مشكلات الأسبقية التي أفسدت مجلس الدوربار من وجهة نظر خبراء مثل دالي Daly. وسمح تحويل مصطلح المجلس إلى المجمع لليتون بتجنب تلك المشكلات، إذ أصر على أن المجمع لن يشبه أحد مجالس الدوربار في ترتيباته أو مراسيمه، ولا أي من الاجتماعات التي جرى العرف على تسميتها بهذا الاسم[3]، إذ لن يجري الطقس الحقيقي لإعلان اللقب الجديد «تحت القباب»، وإنما في «السهل المفتوح، ومن ثم نحرره من مسائل الأسبقية وتبادل الهدايا وغيرها من العوائق التي تواجه مجلس الدوربار العادي»[4].

---

(1) Weeler, PP 47

(2) The History of Lord Lytton›s Administration, Lady Betty Balfour, 1876 - 1880, London 1899, PP 123

(3) Lytton, «Memorandum», I.O.L.R., Imperial Assemblage Proceedings, Temple Papers, Euro, MSS. F86/166

(4) المرجع نفسه.

ووقع مخططو المجمع على حل فريد لترتيبات الجلوس في المجمع الإمبراطوري، وصدر القرار بأن يجلس الأمراء في مدرج كبير شبه دائري بحسب تصنيفهم في مجموعاتهم الإقليمية من الشمال إلى الجنوب، على أن يجلس نائب الملكة على منصة على كرسيه وحوله أفراد من مجموعة موظفيه وأسرته المقربين. ووضعت المنصة بحيث يكون جميع الهنود، على الأقل في الصف الأمامي، على مسافة متساوية من شخص النائب، ومن ثم لا يستطيع أحد الزعماء أن يدعي أن له الأفضلية على نظرائه الزعماء، وكان من المقرر أن يقسم المدرج الكبير بحسب المحافظة أو التقسيم الإداري، باستثناء جايكوار بارودا ونظام حيدر أباد ومهراجا ميسور الذين كان لهم قسم خاص في وسط المقاعد، وكان لكل قسم جغرافي رئيس مدخل مستقل. ولأن الأسبقية لكل الوحدات الجغرافية كانت مخططة بعناية إلى حد ما فلم تكن مسألة الأسبقية عبر الأقاليم لتظهر، حسبما يعتقد المخططون، وكان هناك طريق منفصل يصل إلى المداخل، وتوقيت للبنود المحددة، وكان على المسؤولين الأوروبيين الجلوس بين صفوف الهنود، فمثلاً كان على نائب حاكم البنجاب وأمراؤها ونبلاؤها والممثل العام لراجبوتانا والعديد من المندوبين الساميين الجلوس بين زعماء العشائر في هذه المنطقة، وكتب ليتون: لم يعترض الزعماء كثيراً على إجلاسهم في مجموعات بحسب جنسياتهم ومحافظاتهم، كما اعترضوا على مزجهم بآخرين من محافظات أخرى، وتصنيفهم معهم كما كان الحال في الدوربار، وسوف يتقدم كل زعيم من خيمته إلى المنصة المعينة له في موكب أفيال منفصل في الوقت المناسب لاستقبال نائب الملكة[1]. وإضافة إلى البافيليون لإجلاس كبار الساسة شُيد مدرجان يواجهانه بشكل غير مباشر من أجل الحاشية والزوار الآخرين، ووقف عدد كبير من الجنود من الجيش الهندي ومن جيوش الأمراء في صفوف شبه دائرية في مواجهة البافيليون كما فعل الخدم وغيرهم من الهنود، وتزاحم المشاهدون على عدد كبير من الفيلة والخيول مع سائسيهم وفرسانهم.

ولتأكيد تفرد الحدث وضع المخططون تصميماً شاملاً يمكن وصفه بمصطلح «الإقطاع الفيكتوري» وأُوكلت إلى لوكريدج كيبلينج Lockridge Kipling والد روديارد كيبلينج Rudyard Kipling ومدير مدرسة لاهور للفنون الذي كان ينتمي إلى مجموعة ما قبل الرفائيلية، ولنستخدم وصفه الخاص ونقول: إنه «خزاف أثري»، أُوكلت إليه مسؤولية تصميم الأزياء والديكورات من أجل المجمع.

وفي مواجهة البافيلون شيدت منصة كبيرة لنائب الملكة في شكل سداسي، طول كل جانب 40 قدماً، ليصل إجمالي الطول إلى 220 قدماً، وكان ارتفاع قاعدة بناء المنصة 10 أقدام، وكان هناك درجات سلم عريضة تقود إلى المنصة التي وُضِعَ عليها عرش نائب الملكة، وفوق المنصة وضعت مظلة كبيرة، وكانت أعمدة هذه المظلة مزينة بأكاليل الغار وتيجان إمبراطورية ونسور تشبه تمثال الميزاب البشع، ورايات

---

(1) نفسه، فقرة 18، وانظر أيضاً ثورنتون، المرجع السابق ذكره، ملحق الفصل 21
"Note on the Arrangement of the Imperial Assemblage".

تعرض صليب القديس جورج وعلم الوحدة، وكان هناك نسيج صوفي مزين يتدلى من المظلة ويعرض الوردة ونبات النفل ونبات الشوك مع زهرة اللوتس الهندية، كما تدلت من المظلة أيضاً دروع مرسوم عليها القيثار الأيرلندي، والأسد الإسكتلندي الواقف على خلفيته، وأسود إنجلترا الثلاثة، وزين البافيليون شبه الدائري الذي بلغ ارتفاعه 800 قدم والذي جلس فيه الزعماء وكبار مسؤولي الحكومة بأزهار الزنابق والرماح المطلية بالذهب، وعلى دعائم الخيمة كان التاج الإمبراطوري، وعلى السواري الخلفية علقت أعلام حريرية كبيرة عليها شعار النبالة للأمراء وزعماء العشائر.

ولم يخلب المشهد جميع المشاهدين، حيث دهش فال برينسيب ـ الرسام الذي أوكل إليه رسم صورة المشهد الذي كان هدية جماعية من الأمراء لإمبراطورتهم الجديدة ـ من المشهد الذي اعتقد أنه عرض لانحطاط الذوق. وكتب برينسيب عندما رأى الموقع: يا إلهي! ماذا أرسم؟ شيء تفوق بشاعته بشاعة كريستال بالاس، إن جميعه من الحديد والذهب والألوان الأحمر والأزرق والأبيض، ومنصة نائب الملكة تشبه صدغاً وردياً ارتفاعه 80 قدماً، لم أر في حياتي مثل هذه الزينة المبهرجة والذوق الرديء[1].

وتابع قائلاً: إنهم كوموا زينة فوق أخرى ولوناً فوق آخر. فمنصة النائب مثل قمة كعكة عيد الميلاد، ولصقوا قطعاً من أشغال الإبرة بألواح حجرية ودروع الصفيح وفؤوس الحرب في أنحاء المكان، ويمنحها الحجم [حجم مجموعة الهياكل الكاملة] منظراً فسيحاً، بحيث تشبه السيرك العملاق، والديكورات ملائمة[2].

المجمع الإمبراطوري:

في الثالث والعشرين من ديسمبر أصبح كل شيء جاهزاً لوصول الشخص المحوري في المجمع الإمبراطوري، ألا وهو نائب الملكة اللورد ليتون، ونزل 84,000 من الهنود والأوروبيين في مخيماتهم النائية، وجرى تحضير الشوارع، وأصبح الموقع مكتملاً، وكان من المفترض أن تستمر أعمال المجمع لمدة أسبوعين، والغرض من ذلك كان الاحتفال بإضافة الملكة فيكتوريا للقبها الإمبراطوري «قيصر الهند» وكان هذا اللقب من اقتراح ج.و.ليتنر G.W.Leitner أستاذ اللغات الشرقية وعميد الكلية الحكومية بلاهور، وكان ليتنر رجلاً مجري المولد، بدأ حياته المهنية مستشرقاً ولغوياً ومترجماً مع الجيش الإنجليزي أثناء حرب القرم، وتعلم ليتنر في القسطنطينية ومالطة وكلية الملك بلندن، وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة فرايبورج، وكان محاضراً باللغتين: العربية والتركية، وأستاذاً في اللغة العربية والشريعة المحمدية في كلية «الملك» بلندن

(1) كتاب Imperial India: An Artist›s Journal لـ Val C. Prinsep (لندن 1879) صفحة 20.

(2) نفسه، صفحة 29.

قبل أن يذهب إلى لاهور في عام 1864[1]. وزعم ليتنر أن مصطلح «قيصر» مشهور بين المواطنين الهنود، إذ كان مستخدماً من قبل كتاب محمديين فيما يتعلق بالقيصر الروماني، ولذلك كان ينبغي أن يكون حاكم الإمبراطورية البيزنطية معروفاً باسم «قيصر روما» Kaiser - i - Rum. وفي ظل الظرف الحالي الذي يحيط بالحاكم البريطاني للهند فإن اللقب كان مناسباً، حسبما يظن ليتنر؛ لأنه يمزج بدقة بين ألقاب «قيصر روما» و«القيصر الألماني» و«القيصر الروسي». وفي السياق الهندي كان اللقب فريداً، ولم يكن هناك خطورة من أن يخطئ الهنود في نطقه كما هي حال لقب «إمبراطورة»، كما أنه لا يَلحق بالحكم البريطاني ألقاب مستهلكة أخرى مثل «شاه» أو «باديشاه» أو «سلطان»، وتجنب اللقب أيضاً الارتباط الصريح بألقاب الهندوس والمسلمين[2].

وسبق للورد ليتون أن اقترح على اللورد سالزبوري في أواخر يوليو 1876 بسبب قراءته أو قراءة بيرني لكتيب ليتنر أن لقب «قيصر الهند» كان «مألوفاً تماماً للعقل الشرقي» و«معترفاً به على نحو واسع» في الهند ووسط أسيا بوصفه «رمز السلطة الإمبراطورية». وكان اللقب هو نفسه في السنسكريتية والعربية رناناً وليس مبتذلاً أو محتقراً من قبل التاج منذ قياصر روما». وترك ليتون الرسالة لسالزبوري ليتخذ قراراً نهائياً حول مسألة اللقب الهندي التابع للملكة[3]. ووافق سالزبوري على استخدام لقب «قيصر الهند»، وأعلن ذلك رسمياً في عدد التايمز الصادر يوم 7 أكتوبر 1876، وقد لاقى اللقب انتقاداً بسبب غموضه من جانب المستشرق ر.ك.كولدويل R.C.Caldwell واعتقد الأستاذ أولاد علي Aulad Ali أستاذ اللغتين العربية والأردية في كلية الثالوث بدبلن أن اللقب «سخيف» لأنه يشكل «صورة لامرأة أوروبية ترتدي ثوباً غريباً على الرجال، نصفه عربي ونصفه فارسي، وترتدي على رأسها عمامة هندية»[4]. وشكل وصول ليتون إلى محطة قطارات دلهي البداية الرسمية للمجمع، حيث نزل هو وزوجته وابنتاه الصغيرتان ومجموعة من موظفيه المقربين من عربة القطار، وأدلى بخطاب موجز للترحيب بالحكام الهنود المجتمعين وبكبار مسؤولي الحكومة، وصافح بحفاوة بعض المجتمعين، ثم خرج ليمتطي قافلة من الفيلة كانت في انتظاره.

وركب اللورد والليدي ليتون في هودج فضي، تمّ تصنيعه من أجل زيارة أمير ويلز في العام السابق، على ظهر فيل كان يعتقد أنه الأكبر في الهند كلها يملكه راجا البناراس. وتحرك الموكب وأمامه الجند والفرسان عبر مدينة دلهي إلى الحصن الأحمر، ودار حول المسجد الجامع، ثم تقدم باتجاه الشمال الغربي إلى المخيمات على التلال، واصطف جنود الجيش الهندي من الهنود والبريطانيين في طريق الموكب وبينهم مجموعات من

---

(1) «قيصر الهند» هي الترجمة المناسبة الوحيدة للقب «إمبراطورة الهند» Kaiser - i - Hind:The Only Appropriate Translation of the Title of the Empress of India للكاتب G. W.Leitner (لاهور 1876) صفحة 11 - 12.

(2) نفسه صفحة 9.

(3) من ليتون إلى سالزبري 30 يوليو 1876 I.O.L.R, E218/515 صفحة 321 322.

(4) Athenaeum العدد 2559 (11 نوفمبر 1876) صفحة 624 - 625، والعدد 2561 (25 نوفمبر 1876) صفحة 688 - 689.

جيوش ولايات الأمراء في دروعهم التي تعود إلى العصور الوسطى حاملين أسلحة هندية، وعلق ليتون بأن هؤلاء الجنود المحليين مثلوا «أكثر المناظر غرابة وإدهاشاً، فهو عرض متنوع ومفعم بالحيوية لأسلحة غريبة وأزياء غريبة وأشكال غريبة»[1].

واستغرق الموكب ثلاث ساعات في التحرك داخل المدينة وصولاً إلى المخيمات، ومع مرور نائب الملكة وفرقته وغيرهم من المسؤولين البريطانيين بدأ بعض رجال حاشية الأمراء الهنود في السير خلف الموكب الرسمي، ورغم ذلك لم يركب أي من الأمراء أو الوجهاء الهنود في الموكب، وبدا الأمر كما لو كان دورهم ينحصر في تلقي العطاء والشرف الممنوح لهم من إمبراطورتهم، ومشاهدة البريطانيين وهم ينوبون عنها في ملك الهند.

وكان الأسبوع الذي فصل بين وصول اللورد ليتون ودخوله المهيب وبين يوم انعقاد المجمع لقراءة الإعلان الفعلي لارتقاء فيكتوريا العرش الإمبراطوري في 1 يناير 1877 مكدساً باجتماعات بين ليتون والزعماء البارزين، وعدد من حفلات الاستقبال والعشاء للزوار والمشاركين البارزين. وبلغ إجمالي الاجتماعات التي عقدها ليتون 120 اجتماعاً خلال الوقت الذي قضاه في دلهي، وشمل ذلك رد الزيارات لكثير من الأمراء، واستقبل ليتون عدداً من الوفود عارضاً عليهم مطالب مكتوبة وخطابات عن الولاء للإمبراطورة الجديدة[2]. وكان أهم تلك الاجتماعات ما عقده مع الأمراء في خيمة استقبال نائب الملكة، بحيث يأتي أحد الأمراء في وقت محدد بصحبته بعض رجال حاشيته، وعند الدخول يتلقى الأمير ـ وفقاً لمكانته ـ تحية نائب الملكة الذي يقدم إليه شعار النبالة الخاص به مزخرفاً ومثبتاً على راية حريرية كبيرة. وكانت شعارات دروع الحكام الهنود من تصميم روبرت تايلور Robert Taylor الموظف الحكومي البنغالي هاوي علم الأنساب. وصمم تايلور شعارات النبالة للحكام الهنود لأول مرة في مناسبات زيارات دوق إيدنبروه سنة 1869 وأمير ويلز عام 1876، ثم قرر اللورد ليتون عمل 80 شعاراً إضافة إلى الشعارات التي أبدعها تايلور.

وارتبطت الأدوات التي ابتكرها تايلور بمفهومه عن الأصول الأسطورية لمختلف البيوت الحاكمة ومعرفته بالآلهة وتاريخ الحوادث والأحداث والخصائص الطبوغرافية. واستفاد تايلور من قناعته بأن أدواته لابد أن تدمج بين الشعارات الموروثة التي ارتبطت بالبيوت الحاكمة. فمثلاً حملت معظم أسلحة الراجبوت صورة الشمس لترمز إلى انحدارهم من الإله راما. أما زعماء السيخ في البنجاب فكان جميعهم يرسم خنزيراً برياً على راياتهم، واستخدموا أحياناً لون الخلفية كرمز للمجموعات الإقليمية للزعماء،

(1) I.O.L.R, Letters Dispatched to the Queen, 12 Dec - 1 Jan 1877, 1876, E218/515/2.
(2) Thornton, PP. 305.

فبعضهم كان لديه أشجار أو نباتات لها دلالات مقدسة، وحتى أحداث التمرد تم تجسيدها إن هي أشارت إلى الولاء للبريطانيين.

وبدا أحياناً أن خيال تايلور قد نضب. واضطرت كشمير - وهي ولاية عازلة أقامها البريطانيون عام 1854 عن طريق تنصيب مهراجا على أراضٍ كانت قبل ذلك تحت عدد من الحكام الآخرين - إلى القبول بثلاثة خطوط متعرجة تمثل سلاسل جبال الهيمالايا الثلاثة، وثلاث وردات لتجسيد جمال وادي كشمير. وكانت شعارات النبالة تطرز على رايات حريرية كبيرة 5 أقدام × 5 أقدام على النمط الروماني، ولم تكن الرايات الهندية التي هي عبارة عن أعلام حريرية هي الشكل الأمثل لوضع شارة النبالة الإقطاعية الجديدة[1].

وإضافة إلى منحة الراية والشارة، قدمت ميدالية ذهبية كبيرة لأهم الحكام الهنود ليرتدوها، بحيث تتدلى من وشاح حول رقبتهم، وتلقى الزعماء الأدنى منزلة ميداليات فضية، مثلهم مثل الموظفين والجنود الأدنى منهم من الهنود والبريطانيين. ولم تسر كل الأمور بسلاسة فيما يتعلق بتقديم الرايات والميداليات، حيث تبين أن الرايات يصعب التعامل معها بسبب وزن الأعمدة النحاسية وما هو مثبت عليها، ولم يتضح للهنود ما يجب عليهم فعله تجاه تلك المشكلة، وظهرت فكرة تشير إلى إمكانية استخدامها في المواكب عن طريق تثبيتها على ظهور الفيلة، ولم تكن مهمة شرح أهمية الميداليات مناسبة لأحد ضباط الجيش البريطاني وهو يقدم الميداليات الفضية لعدد من جنوده الهنود باللغة الأردية، فقد خطب في جنوده كما يلي: «أيها السوارز [الخنازير، قصد أن يقول: سوار Sowar وهي الكلمة التي تعني (مجندا) باللغة الأردية] لقد بعثت إليكم إمبراطورتكم بيلي billi [قطط، قصد أن يقول: بيلا Billa التي تعني ميدالية] لترتدوها حول رقابكم»[2]. وكان الغرض من هدايا الإمبراطورة أن تحل محل «الخلعات» وتقضي على تقديم «النزار» (العملات الذهبية). ومن الأمور التي لها مغزى أن تكون الهدية الأساسية تجسيداً للنسخة البريطانية من ماضي الحكام الهنود كما هو مجسد في شاراتهم. وفي ظهر يوم 1 يناير 1877 كانت كل الأمور جاهزة لدخول نائب الملكة للمدرج الدائري، وكان الأمراء والوجهاء قد اتخذوا مقاعدهم كل في القسم الخاص به، وامتلأت مدرجات النظارة، واصطف آلاف من الجنود الأوروبيين والهنود، وصعد نائب الملكة وفرقته الصغيرة ومن بينهم زوجته إلى المدرج على موسيقى أوبرا «مسيرة من تانهاوزر». وعند هبوطهم من العربة نفخ ستة من نافخي الأبواق في أبواقهم وهم يرتدون ملابس تعود للعصور الوسطى، بعدها اعتلى نائب

---

(1) R.Taylor «كانت دروع الأمراء عرضاً لأسلحة الزعماء الحاكمين في الهند بعد راياتهم وهم يحضرون للمجمع الإمبراطوري الذي انعقد في دلهي في اليوم الأول من يناير 1877. I.O.L.R. نسخة من النص الأصلي، و4 - Pioneer Mail نوفمبر 1904 (القص يرجع لتايلور Princely Armory - I.O.L.R)

(2) Burne of Memories, PP 42 - 43

الملكة عرشه على أنغام النشيد الوطني، وقرأ كبير المعلنين الذي يوصف بأنه أطول ضابط إنجليزي في الجيش الهندي إعلان الملكة الذي أعلن إضافة لقب «إمبراطورة الهند» من الآن فصاعداً إلى ألقابها الملكية، وقرأ ت.هـ.ثورنتون وزير خارجية حكومة الهند ترجمة لإعلان اللقب الجديد باللغة الأردية، وبعدها انطلقت 101 طلقة تحية، وأطلق الجنود المجتمعون نيران الاحتفال، وأدت الضوضاء الناجمة عن إطلاق المدفع والبندقية إلى تدافع الفيلة والخيول الموجودة للهرب، ووقع عدد من المتفرجين ما بين قتيل وجريح، وتعالت سحابة كبيرة من التراب خيمت على باقي الفعاليات.

وألقى ليتون خطاباً أكد فيه، كما كان شائعاً في خطابات نواب الملكة في المناسبات الرئيسية، على إنجاز وعد إمبراطورتهم الذي قطعته على نفسها في إعلانها يوم 1 نوفمبر 1858 اعتزامها تحقيق «رخاء تصاعدي» مصحوب بتمتع الأمراء والشعب بلا انقطاع «بالألقاب الوراثية»، وحماية «مصالحهم المشروعة». والذي أوجد الأساس التاريخي للسلطة البريطانية في الهند هو «العناية الإلهية» التي دعت التاج إلى «استبدال حكم ملوك عظام وأخيار، وإدخال تحسينات عليه» بسبب فشل خلفائهم في تأمين السلام الداخلي للأراضي الخاضعة لسيادتهم، وأصبح النزاع مزمناً والفوضى متكررة باستمرار، وغدا الضعيف فريسة للقوي، والقوي نهباً لعواطفهم.

وتابع ليتون قائلاً: إن حكم خلفاء بيت تيمورلنك «لم يعد باعثاً على تقدم الشرق»، والآن وتحت حكم البريطانيين «كل العقائد والأعراق» ستلقى الحماية وستقودها «يد القوة الإمبراطورية القوية» التي تقود إلى تقدم سريع و«رخاء متزايد». وبعدها أشار ليتون إلى قواعد السلوك القويم للعناصر المكونة للإمبراطورية، فأشار إلى «الحكام البريطانيين وموظفي التاج المخلصين» الذين وجه إليهم الشكر باسم الإمبراطورة؛ لأنهم «كابدوا معاناة شديدة من أجل خير الإمبراطورية، وطاقتهم التي لا تنضب، وفضائلهم العامة، وإخلاصهم غير المسبوق في التاريخ، وخصوصاً موظفي المناطق» الذين اختصتهم بالمديح بسبب شجاعتهم وذكائهم المتأني، وهما العاملان اللذان يقوم عليهما التشغيل الفعال لمنظومة الإدارة بأكملها. وأثنت الملكة على كل أفراد الأجهزة المدنية والعسكرية بسبب قدرتهم على دعم سمو الشخصية التي يتمتع بها عرقهم، وتنفيذ وصايا دينهم الحميدة. وقال لهم ليتون: إنهم «خلعوا على جميع العقائد والأعراق في هذا البلد منافع الحكم الرشيد التي لا تقدر بثمن»، ونال المجتمع الأوروبي غير الرسمي حظاً من المديح للمنافع التي تمتعت بها الهند من «مشروعاتهم وصناعتهم وطاقتهم الاجتماعية وفضيلتهم المدنية».

ووجه نائب الملكة الشكر إلى أمراء وزعماء الإمبراطورية نيابة عن إمبراطورتهم؛ لولائهم ورغبتهم السابقة في مساعدة حكومتها «إذا تعرضت لهجوم أو تهديد»، وقال: «إن توحيد التاج البريطاني وإقطاعييه وحلفائه هو ما جعل جلالتها تتخذ اللقب الإمبراطوري تعطفاً من جانبها». وقال نائب الملكة لـ «الرعايا

الأصليين لإمبراطورة الهند»: «إن المصالح الدائمة لهذه الإمبراطورية تتطلب إشرافاً سامياً، وتوجيهاً لإدارتهم من جانب الموظفين الإنجليز الذين يجب أن يواصلوا تشكيل أهم قناة عملية تتدفق من خلالها فنون وعلوم وثقافة الغرب إلى الشرق».

ورغم هذا التأكيد على تفوق الإنجليز كان هناك مكان «للمواطنين الهنود» للمشاركة في إدارة البلد الذي يسكنونه، لكن التعيين في المناصب العليا بالخدمة العامة يجب ألا يذهب إلى أصحاب «المؤهلات الفكرية» فقط وإنما يجب أن يشمل أيضاً «الزعماء الطبيعيين بالولادة والرتبة والوراثة والنفوذ»، وهم أبناء الطبقة الأرستقراطية الإقطاعية التي جرى تكوينها في المجمع. وختم نائب الملكة خطابه بقراءة رسالة تلغرافية من الملكة والإمبراطورة التي أكدت تأثرها لجميع المجتمعين، فأبرقت تقول: «حكمنا يقوم على مبادئ عظيمة من حرية ومساواة وعدالة، الأمر الذي من شأنه أن يعزز سعادتهم، ويضيف إلى رخائهم، ويدفع رفاهيتهم إلى الأمام»[1]. ولاقت خاتمة خطاب النائب تحية بالتصفيق، وعندما توقف نهض المهاراجا سينديا وخاطب الملكة باللغة الأردية قائلاً: صاحبة العظمة والتبجيل والإكبار، باركك الرب، أمراء الهند يباركونك، ويبتهلون أن يبقى حكمك راسخاً إلى أبد الآبدين»[2].

وأعقب سينديا حكام آخرون أعربوا عن شكرهم وتعهدوا بالولاء، ورغم خطاب سينديا الذي بدا غير مرغوب فيه، وعجزه عن مخاطبة الإمبراطورة بلقبها المناسب «قيصر الهند» اعتبره ليتون إشارة إلى إنجاز الغرض من المجمع. وتواصلت أنشطة المجمع لمدة أربعة أيام أخرى، وشملت مباراة في الرماية، وبدء سباق الكأس الملكية الذي ربحه أحد خيول الأمراء عن جدارة، وعدداً أكبر من حفلات العشاء والاستقبال، وعرض هيئات مدنية وإقليمية مختلفة لخطابات والتماسات الولاء، كما جرى أيضاً تنظيم معرض شامل للفنون والحرف الهندية، واختتمت الفعاليات بمسيرة للجنود الإمبراطوريين، تبعتهم فرق من جيوش الأمراء، وأعلنت قوائم طويلة من التكريمات الجديدة، فنال بعض الأمراء زيادة في طلقات التحية، ونال 12 أوروبياً و8 هنود لقب «مستشار الإمبراطورة»، وجرى إدخال 39 عضواً جديداً في البلاط للاحتفال بالمناسبة، إلى جانب أعداد ضخمة من أصحاب الألقاب الهنود الجدد. وتم الإفراج عن آلاف السجناء، أو تخفيف أحكامهم، ومنح العطايا المالية لأفراد القوات المسلحة.

وفي يوم الإعلان أقيمت حفلات في كل أنحاء الهند احتفالاً بالمناسبة، وأقيم إجمالي اجتماعات يصل إلى 300 اجتماع في عواصم الرئاسة وجميع المراكز المدنية والعسكرية حتى مقرات التحصيل المحلية، وفي المدن الصغيرة كانت خطط الاحتفال بالمناسبة عادة ما توضع بمعرفة المسؤولين المحليين الهنود، وشملت مجالس

(1) Extraordinary, Gazette of India, 1 Jan 1877, PP 3 - 7

(2) ثورنتون، سبق ذكره، صفحة 310.

الدوربار، وإلقاء القصائد الشعرية والغنائية باللغة السنسكريتية ولغات أخرى، ومواكب أطفال المدارس، وشراء الحلوى لهم، وإطعام الفقراء، وتوزيع الملابس على المحتاجين، وعادة ما تنتهي بعرض للألعاب النارية في المساء.

خاتمة

لم يُولِ المؤرخون «مجمع 1877» اهتماماً كبيراً. فقد عاملوه ـ على أحسن تقدير ـ على أنه نوع من الحماقة، أو حفل عظيم من حفلات التماشا، أو استعراض ليس له نتيجة عملية. ونلاحظ في الروايات التاريخية عن القومية الهندية أن المجمع كان مناسبة جمعت لأول مرة قدامى الصحفيين والقادة القوميين من أنحاء الهند في مكان وزمان واحد، لكنها مرت عليها مرور الكرام، على أنها مجرد ستار يخفي الحقائق الاستعمارية. واعتبر المجمع مثالاً لقسوة الحكام الإمبراطوريين الذين أنفقوا مبالغ طائلة من المال العام في وقت المجاعة.

وفي الوقت الذي جرى فيه التخطيط للحفل وما بعده مباشرة، لاقى المجمع انتقاداً كبيراً في الصحافة الناطقة بالهندية والجرائد الإنجليزية، حيث رآه الكثيرون محاولات من إلينبروه لتمجيد الاستعمار، باعتبار أنه بطريقة أو بأخرى ليس إنجليزياً، وهو تعبير عن الخيالات الجامحة في رأس دزرائيلي وليتون. لكن الهنود والأوروبيين استمروا في وصف المجمع لاحقاً بأنه نوع من اللفتات، وحدث فارق بين ما قبله وما بعده، إذ أصبح المجمع المعيار الذي تقاس به الاحتفالات العامة.

وقد يقال إن الحدث نفسه تكرر مرتين: الأولى في عام 1903 عندما نظم اللورد كيرزون Lord Curzon مجلس دوربار إمبراطوري في دلهي ليعلن الملك إدوارد السابع إمبراطوراً على الهند، في المكان نفسه الذي أعلن فيه اللقب الإمبراطوري لوالدته. والثانية في عام 1911 عندما ظهر جورج الخامس في البقعة نفسها ليتوج نفسه إمبراطوراً على الهند. وقضى كيرزون ـ الذي كان موفور الطاقة والذكاء والإيمان شبه الجنوني بقدرته ـ في حكم الهند ما يقرب من 6 أشهر في التخطيط لمجلس الدوربار، وكان دائماً ما يحرص على متابعة الأشكال التي وضعها ليتون، وعندما انحرف عن هذه الأشكال شعر بأن عليه تقديم تفسيرات لتغييراته وإضافاته. وعلى أية حال أراد اللورد كيرزون أن يكون للدوربار الإمبراطوري «طابع هندي» أكبر من المجمع، ومن ثم استبدل تصميماً «هندياً عربياً» بالتصميم «الإقطاعي الفيكتوري» كما أراد أن يكون للأمراء الذين كانوا يقدمون البيعة مباشرة مشاركةً أكثر نشاطاً في الحدث نفسه.

وأصبح هذا النوع من المشاركة محوراً لمجلس الدوربار الإمبراطوري عام 1911، عندما ركع عدد كبير من الأمراء البارزين أثناء الدوربار نفسه أمام إمبراطورهم، فيما أطلق عليه «جناح البيعة» الذي حل محل مصطبة نائب الملكة، ليصبح مركز المدرج الدائري. ولكن ما أهمية أو نتيجة المجمع الإمبراطوري ومجالس الدوربار الإمبراطورية؟ وما أهمية المصطلح الطقسي الذي جرى ابتكاره للتعبير عن بناء البريطانيين لسلطتهم على الهند وإظهاره وإجبار البريطانيين عليه؟ وهل نجح ليتون ومن أتى بعده في تحقيق أهدافهم؟

والإجابة أنهم لم ينجحوا على صعيد واحد، حيث أصبحت الهند وباكستان وبنجلاديش دولاً مستقلة حالياً، وأصبحت فكرة استمرار الحكم الإمبراطوري فكرة غريبة شبه منسية حتى بالنسبة للمؤرخين الذين اعتبروا أحداث الفترة بين عامي 1877 و1947 صراعاً على الخبز والسمك، أو تجسيداً لنضال الشعب الهندي ضد الاستعمار.

لكني أعتقد أن هناك منظوراً آخر للنظر في التساؤل عن مدى نجاح أو فشل نوايا ليتون ورفاقه وتنظيم المصطلح الطقسي، وقد ركزت بصفة خاصة على بناء البريطانيين لسلطتهم وعمليات تجسيدها، وعندما بدأ الهنود ـ خاصة في السنوات الأولى من حركتهم القومية ـ في وضع مصطلح سياسي عام من ابتكارهم من خلال مؤسساتهم، فماذا كان هذا المصطلح الذي استخدموه؟ أرجح أنهم استخدموا المصطلح نفسه الذي استخدمه حكامهم البريطانيون، فكانت الاجتماعات الأولى للجان مؤتمر الهند أشبه بمجالس الدوربار، بما فيها من مواكب ومركزية في الشخصيات القيادية وخطاباتهم التي أصبحت وسيلة حاولوا من خلالها المشاركة في تحقيق قيم «الحكومة التقدمية» والظفر بالسعادة والرفاهية للشعب الهندي، وكان المصطلح الهندي فعالاً في أنه يضع المصطلحات لخطاب الحركة القومية في مراحلها الأولى، وفعلياً ادعى القوميون الأوائل أنهم أكثر ولاء لأهداف الإمبراطورية الهندية الحقيقية من حكامهم الإنجليز.

وتعتبر حركة عدم التعاون الأولى التي أنشئت بين عامي 1920 و1921 مؤشراً إلى التنصيب النهائي لغاندي كشخصية محورية في النضال الوطني، وكانت هذه هي المرة الأولى التي يجري فيها تجريب مصطلح جديد في شكل عدم التعاون والمقاومة السلبية، وشكل هذا أول رفض كامل وواسع الانتشار للسلطة البريطانية في الهند، وبدأت الحركة بإعلان غاندي أن الهنود يجب أن يعيدوا كل التكريمات والشارات التي منحتها لهم حكومة الإمبراطورية. ولم يهاجم غاندي أثناء قيامه بذلك مؤسسات الحكومة، وإنما قدرة هذه الحكومة على جعل سلطتها ملزمة وذات معنى من خلال ابتكار التكريمات.

واهتم غاندي في معظم إسهاماته في الحركة الوطنية بخلق وتجسيد قواعد سلوك جديدة مبنية على نظرية سلطة مختلفة اختلافاً جذرياً، فلم يعد الهنود يرتدون الملابس الغربية ولا المحلية التي أصدر بها حكامهم الإمبراطوريون مرسوماً، وإنما ارتدوا رداء بسيطاً من أردية الفلاحين المنسوجة في المنزل.

وعقدت اجتماعات للصلاة الجماعية على نمط لا يشبه جو التجمعات السياسية بمجالس الدوربار، في الأماكن التي لاقت رسالته فيها تأييداً، وخضع الحج الهندي للتكييف السياسي في صورة مسيرات غاندي، ولا تزال فكرة البايداترا paidatra (سير السياسي بين الناس) جزءاً من الطقوس السياسية الهندية. لكن المصطلح البريطاني لم يمت ببساطة أو بسرعة، وربما لا يزال حياً في صور مختلفة.

يُشار إلى أن نهاية الإمبراطورية تحددت في الوقت الذي قيل إنها بدأت فيه؛ أي عام 1857، بتدنيس

قصر الموغال، وشرب الضباط الإنجليز للخمر، وأكلهم الخنزير. وشهدت لحظة انتقال السلطة من نائب الملكة إلى رئيس الوزراء الجديد للهند المستقلة في الحصن الأحمر إنزال علم بريطانيا في منتصف ليل 14 أغسطس 1947 أمام حشد كبير من الهنود المتهللين.

الفصل السادس

اختراع التقاليد في القارة الأفريقية المستعمرة

بقلم: ترينس رينجر



مقدمة:

تعد سبعينيات وثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر فترة انتعاش كبري للتقاليد الأوروبية الوضعية؛ الكنائسية والتعليمية والعسكرية والجمهورية والملكية. وقد شهدت هذه الفترات اندفاع أوروبا نحو أفريقيا، وكان ثمة روابط كثيرة ومعقدة بين العمليتين. كان مفهوم الإمبراطورية بمثابة حجر الزاوية في اختراع التقاليد في أوروبا نفسها، لكن الإمبراطوريات الأفريقية شاركت متأخرة في إظهار الآثار ـ بدلاً من الأسباب ـ التي أدت إلى اختراع التقاليد الأوروبية. ومع انتشار التقاليد الأوروبية المخترعة في أفريقيا أخذت التقاليد الجديدة طابعاً فريداً ميّزها عن بقية الأشكال الإمبراطورية الأوروبية والآسيوية.

وعلى خلاف الهند، أصبحت كثير من مناطق أفريقيا مستعمرات ومستوطنات للبيض، ما يعني أنه كان على المستوطنين (البيض) أن يُعرّفوا أنفسهم على أنهم الأسياد الطبيعيون والمطلقون لجموع هائلة من الأفارقة. فاتبع المستوطنون التقاليد الوضعية في تعريف الأدوار التي لعبوها في القارة وفي تبريرها، وفي تقديم نماذج لعلاقة المنفعة التي من شأنها جذب الأفارقة إلى تبعيتهم. وأصبحت عملية اختراع التقاليد المدرسية والمهنية والنظامية شديدة الجلاء في أفريقيا، وأصبح يتم استخدامها في تحقيق السيطرة والسيادة أكثر من أي مكان آخر في العالم، ومنها أوروبا التي أتى منها المستعمرون. ففي أوروبا كانت التقاليد الوضعية للطبقات الحاكمة الجديدة إلى حد ما متوازنة مع التقاليد الوضعية الخاصة بالعمال الصناعيين أو ثقافات الفلاحين المستحدثة. أما في أفريقيا فلم يكن أي مزارع أبيض يُري نفسه كفلاح. وكان العمال البيض في مناجم جنوب أفريقيا ينتهجون الطقوس المستحدثة لنقابات العمال الحرفيين الأوروبيين، لكنهم فعلوا ذلك جزئياً؛ لأنهم رأوا في هذه الطقوس دلالة على الخصوصية، وأنها تحول دون تعريف الأفارقة كـ «عمال».

وإذا عدنا إلى المقارنة بالهند فإننا نجد أن أفريقيا لم توفر لغزاتها إطار الدولة الإمبراطوري الطبيعي، أو حتى الطقوس الحالية الخاصة بالتكريم والمراتب والدرجات. ولم تكن هناك وسيلة لإقامة روابط مناسبة بين نظم الحكم الأفريقية ونظيراتها الأوروبية إلا على مستوي «المملكة». فأفريقيا تمتلك ـ كما رأى المستعمرون ـ عشرات الملوك البدائيين، وبالتالي استغلت بريطانيا فكرة «المملكة الإمبراطورية» في أفريقيا على نطاق أوسع منها في بريطانيا أو الهند، وأصبحت «نظرية» المملكة ذات النفوذ والوجود المطلقين والقدرة اللامتناهية هي المكوّن الرئيسي للأيديولوجية الإمبراطورية التي قُدمت إلى الأفارقة. وبالنسبة للألمان أيضاً تم اعتبار القيصر الرمزَ المسيطرَ للحكم الألماني. أما الفرنسيون فكانت لديهم مهمة أصعب تمثلت في دمج الأفارقة في إطار التقاليد الجمهورية.

ولكن رغم أن هذه النظرية كانت ذات طابع خدمي ـ شأنها شأن الأيديولوجية الملكية عند البريطانيين ـ فإنها لم تكن كافية لتقديم النظرية أو لتبرير هياكل الحكم الاستعماري. وعندما أمكن إقامة الروابط بين النظامين البريطاني والأفريقي سياسياً واجتماعيا وقانونياً بدأ الإداريون البريطانيون في ابتكار تقاليد أفريقية تصلح للأفارقة. ولأن البريطانيين يميلون لاحترام التقاليد فقد احترموا كل ما هو تقليدي في أفريقيا، وشرعوا في تصنيف ونشر هذه التقاليد، وتحويل السلوك المرن إلى قانون صارم.

هذا التحليل للأوضاع ليس جزءاً من تاريخ الأفكار الأوروبية فقط، وإنما من تاريخ القارة الأفريقية الحديث. ولابد لأي مؤرخ معني بالشأن الأفريقي أن يفهم هذه العمليات ليفك ألغاز الخصوصية التي تمتعت بها أفريقيا قبل الاستعمار. كما أن كثيراً من الباحثين الأفارقة والأفارقة المتأثرين بالأوروبيين وجدوا صعوبة في تحرير أنفسهم من النماذج الخاطئة للتقاليد الأفريقية التي توصف بأنها «تقاليد استعمارية». وتعتبر دراسة هذه العمليات جزءاً من التاريخ (History) وليس جانباً من منهجية التاريخ (Historiography). فالتقاليد الجديدة المستوردة من أوروبا لم تكتف بتوفير نماذج للقيادة للبيض، بل وفرت لعدد كبير من الأفارقة نماذج للسلوك الحديث. كما أن التقاليد الوضعية للمجتمعات الأفريقية ـ سواء التي تم ابتكارها على يد الأوروبيين أو التي وضعها الأفارقة أنفسهم كردة فعل ـ شوهت الماضي، لكنها أصبحت في حد ذاتها حقائق يتم من خلالها التعبير عن كثير من المواجهات الاستعمارية.

التقاليد الأوروبية الناشئة والإمبراطورية الأفريقية:

انتقلت التقاليد الوضعية في أوروبا في القرن التاسع عشر إلى القارة الأفريقية بدرجات متفاوتة؛ ففي ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر وصل كثير من البيض إلى جنوب أفريقيا قادمين من أوروبا وكندا وأستراليا للعمل بالمناجم، وانضم كثير من الأفارقة إلى هذه الشبكة المهاجرة. لكن التقاليد الأوروبية المستحدثة الخاصة بطبقة العمال والصناع المهرة لم تناسب العمال الأفارقة في القارة الأفريقية من حيث التدرج العمالي، لكنها ساعدتهم في تعريف أنفسهم على أنهم «عمال» أو «صنّاع». واستخدم العمال البيض الطقوس المستحدثة الخاصة بالنقابات الحرفية لاستبعاد الأفارقة من المشاركة. وقد أظهرت الدراسة التي أجرتها ألين كاتس، والتي تناولت فيها النقابات التجارية للبيض في جنوب أفريقيا كيف أن عمال المناجم البيض زعموا أنهم ينتمون إلى العمال الحرفيين. وقد تم تنظيم نقابة عمال المناجم التي سيطر عليها البريطانيون والأستراليون على أساس العضوية الحصرية، وأصبحت قاصرة على عمال المناجم البيض الحاصلين على شهادات «القدرة على التفجير». وفرض زعماء النقابات نظاماً معقداً للعضوية للالتفاف حول شعار الحرفة والفرقة النحاسية أثناء احتفالات عيد العمال؛ وهي طقوس تدل على تضامن العمال. وقد قال جون ميرى مان ـ رئيس وزراء مستعمرة كيب Cape Colony عام 1908 إن العمال البيض

الأوروبيين الذين كانوا محسوبين على الطبقات الدنيا في أوروبا شعروا بارتياح شديد عندما وصلوا هنا (مستعمرة كيب)، حيث وجدوا أنفسهم في وضع أرستقراطي مميز بفضل لونهم الأبيض[1].

وتقول مجموعة هائلة من الدراسات إنه في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر أصبح الأفارقة في شرق ووسط وجنوب القارة ينتمون لطبقة الفلاحين، وأن الفائض الزراعي لديهم تمت مصادرته بموجب قوانين الضرائب والتجارة، أو قوانين الإيجار الجائرة، وتم تعريف دورهم كـ «تابعين» من خلال نظام ثقافي مشترك وضعته الإرسالية التي أطلق عليها اسم «كريستيانيتي» (وتعني المسيحية)[2]. ولكن كانت هناك فرصة ضئيلة أمام الفلاحين الأفارقة للاستعارة من التقاليد الموضوعة التي استخدمتها المجتمعات الزراعية الأوروبية للدفاع عن نفسها في وجه التدخلات الرأسمالية في شؤونهم. وفى أغلب أنحاء القارة الأفريقية ساد اعتقاد لدى المزارعين البيض أنهم ليسوا في زمرة الفلاحين، بل هم «مزارعون فاضلون» Gentle Farmers. وكان التواصل الوحيد بين جموع المزارعين الأوروبيين والأفارقة يتم من خلال بعض كنائس الإرساليات، وبالتالي كان تواصلاً له شكل مختلف.

وكانت إرسالية بازل Basel Mission هي أقرب شيء إلى مفهوم الكنيسة الإرسالية الريفية؛ وقد جلبت هذه الإرساليات معها إلى أفريقيا نموذجاً للمجتمع الريفي مأخوذاً من فكرة الدفاع عن الحياة الريفية الألمانية قبل عصر الصناعة. ووقف هؤلاء المدافعون عن الحياة الريفية ضد التهديد الذي شكلته المدنية الصناعية، فأعلنوا إقامة «القرية المثالية القائمة على النموذج المسيحي»، وهو تقليد ريفي يعود إلى تقاليد ما قبل عصر الصناعة التي قدّست «مفهومي الحرف التي تستخدم المنتجات الطبيعية ومبادئ الأسرة الممتدة». ودافع هؤلاء أيضاً عن سياق اجتماعي واقتصادي «تقليدي» يقيم علاقة مباشرة بين «إنتاج الغذاء محلياً وإمدادات المواد المحلية». وكان الدافع الحقيقي لدخول هؤلاء المدافعين عن الحياة الزراعية إلى القارة الأفريقية هو سعيهم لإيجاد أرض حرة تفر إليها المجتمعات الريفية الألمانية. وقد أسسوا منهجاً للتواصل مع الأفارقة من خلال تأسيس «إرساليات تمتد من قرية إلى قرية». وفى ألمانيا ذاتها، عبّر النموذج الديني عن ماض أقل عضوية وترابطاً. أما في أفريقيا فلم تكن هناك «قرى» بنفس الحجم أو مستوى الاستقرار، وعملت قرى إرسالية بازل ـ التي كانت أبعد ما تكون عن توفير سبل الحماية لقيم المزارعين الأفارقة ـ كآليات لتحقيق السيطرة الأوروبية على القارة وكمراكز للإبداع الاقتصادي[3].

(1) ألين كاتس ارستقراطية النقابات/ دورية مركز الدراسات الأفريقية/ العدد رقم 3 (جامعة ويتواتر راند ـ جوها نسبرج 1976)

(2) الكتابان الأكثر حداثة «للحياة الريفية» هما: روبن بالمر ونيل بارسونز (طبعات) / جذور الفقر الريفي (لندن 1978) وكولن باندى/ صعود وهبوط الحياة الريفية في جنوب أفريقيا (لندن 1979)

(3) بول جنكيز، «نحو تعريف النظام الدينى في فورتمبورغ بوصفه حركه إرسالية» مركز الدراسات الأفريقية في المملكه المتحده مؤتمر البيض في أفريقيا (أكسفورد 1976)

وعبرت مجموعة أخرى من الكنائس الإرسالية بصورة أكثر جلاءً عن الطموحات الريفية الأوروبية، لكن كثيراً منها حمل ملامح كانت في واقعها ردود أفعال كنسية أوروبية تجاه الطموح الريفي، وبالتالي استجابت الكنيسة في إنجلترا للتوترات التي نتجت في المجتمع الريفي الطبقي في أفريقيا استجابة واسعة النطاق من خلال تطوير الطقوس الخاصة بالمجتمع التقليدي، وتم إدراج احتفالات خاصة بموسم الحصاد وابتهالات للفيضان[1]. واستجابت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية للانتشار الفوضوي للأضرحة والطوائف وأنشطة الحج، وسمحت بممارسة هذه الشعائر الشعبية على طريقة السيدة مريم العذراء، وقضت بتمركزها في عدد من الأضرحة ليتوجه إليها الحجيج مباشرة[2]. وفي أفريقيا تم طرح صور مطابقة للأصل للراهبات؛ مثل الراهبة فاتيما ولوردس. تلك المركزية الطقسية والعبادية ـ التي تم إدخالها قبل أن تكون هناك معرفة شعبية في أفريقيا بالديانة المسيحية، وبالتالي لم تكن ثمة استجابة لها ـ عملت على تقييد ـ وليس تحفيز ـ الخيال الريفي عند الأفارقة.

ولم يهتم بيض أفريقيا بالتقاليد الوضعية للعمال والفلاحين الأوروبيين، لكنهم انجذبوا إلى تقاليد السادة ورجال الحرف، والتي أثرت أيضاً بشكل مدهش على السود أنفسهم. وقد استمدت تلك التقاليد الجديدة أهميتها لسببين؛ ففي ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر أصبح هناك فائض في رأس المال في أوروبا في انتظار أن يتم استثماره في بلاد ما وراء البحار، ونجحت صناعة إعداد الرجال للانضمام لصفوف الخدم داخل الطبقة الحاكمة المتزايدة في الدولة التي تبنت مبادئ الديمقراطية الصناعية. فقد عاش الأبناء الصغار والأيتام ذوو الأصول الكريمة وأبناء القساوسة تجربة «تقاليد» المدارس الحكومية والجماعة والجامعة لينضموا في نهاية المطاف إلى خدمة الطبقات العليا، لكن هذا الإعداد لم يضمن لهم الترقيات الآمنة في السلم الإداري للمملكة البريطانية. وتمت تعبئة هؤلاء الرجال إلى أفريقيا كي يخدموا فيها كجنود وصيادين وتجار وأصحاب محلات ورجال شرطة وطواقم إرساليات. وفى كثير من الأحيان وجد هؤلاء الرجال أنفسهم مرتبطين بأعمال كانت تعتبر حقيرة في بريطانيا، لكنها أصبحت مقبولة بفضل سحر حلم بناء الإمبراطورية.

أما السبب الثاني فكان الحاجة الملحة في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر لجعل النشاط الأوروبي في أفريقيا أكثر احتراماً ونظاماً، فأعيد بناء حياة الإنسان الأبيض في بريطانيا مع صعود البيروقراطية وصعود تقاليد الخدمة في المدارس والجيش والكنيسة والأوساط التجارية. بقيت معظم الأنشطة الأوروبية في أفريقيا الاستوائية ـ الرسمية وغير الرسمية ـ حقيرة وقاسية وتعوزها الكفاءة. ومع قدوم النظام الاستعماري

(1) جيمس أوبل كيفيتش، «الدين والمجتمع الريفي جنوب ليند ساى 1875 ـ 1825 (أكسفورد 1976)

(2) ألفونس دومنت «الدين ـ أصل الدين (طبعة) جاك جوف وبيير نورا/ صناعة التاريخ/ نظريات مستحدثة (باريس 1974) ص 107 ـ 36

الرسمي أصبح من الضرورة تحويل البيض إلى طبقة حاكمة مهمتها السيطرة على رعاياها؛ ليس من خلال القوة المسلحة أو السيطرة المالية فقط، وإنما من خلال مكانتهم الاجتماعية التي هي هبة التقاليد الجديدة.

وتم اتخاذ الخطوات اللازمة لضمان ربط الخدمات العسكرية والإدارية في أفريقيا بالتقاليد المهيمنة في تلك الفترة. وتم استخدام الضباط التابعين للجيش البريطانى الجديد الأكثر كفاءة واحتراماً على نطاق أوسع في الإدارة الاستعمارية في الفترة الأولى من حكمها. واعتمدت على هؤلاء الضباط السيدة ليوجارد[1] بوصفهم إداريين «من طبقة السادة» في نيجيريا. وفى عام 1902 وصفت السيدة ليوجارد ـ كما كتبت من مدينة لوكويا بالنيجر ـ احتفالاً حقيقياً أقيم على نهج التقاليد الجديدة، وكان الاحتفال بمناسبة يوم التتويج، وهو اليوم الموافق لأول تتويج تقليدي متقن:

«تزينت المائدة بالزهور... وشربنا نخب الملك على أنغام فرقة موسيقية عزفت: «حمى الله الملك»، وانتشر حشد عظيم من الخدم السود ومن غيرهم، رددوا في أنحاء المكان حيث النوافذ المفتوحة هتافهم: «ملك عظيم... ملك عظيم»، ووجدت نفسي مشحونة بالأفكار، أنظر أسفل المائدة كي ألاحظ الملامح المميزة لوجه السيد الإنجليزي التي ظهرت في صفوف الحاضرين على الجانبين.. إنها ظاهرة تُحسب لإمبراطوريتنا أن نجمع ـ في قلب أفريقيا وعلى مائدة عشاء ـ عشرين ضابطاً إنجليزياً من خير العائلات، هم نموذج رفيع يتمنى الإنسان أن يلقاهم في أكثر المحافل تحضراً في لندن»[2].

وفي الوقت نفسه بدأ النظام التعليمي في إنجلترا في إنتاج مديرين مدنيين للمستعمرات. فقد قال المدرس الأول (ناظر التعليم) في هارو Harrow:

عندما ينظر الناظر الإنجليزي إلى تلاميذه لا يغيب عن باله أن هؤلاء الأطفال سوف يكونون رعايا أعظم إمبراطورية تحت الشمس؛ عليه أن يعلمهم الوطنية، ويحضهم على الإيمان بالرسالة المقدسة لدولتهم وجنسهم[3].

وساهم الأفراد القائمون على التجنيد للخدمة الاستعمارية في إنجاح تلك الجهود. وبالنسبة للمدارس الحكومية كتب السير رالف فيرس، وهو أحد كبار المهندسين المعماريين في الخدمة الاستعمارية، يقول:

«القائمون على التجنيد مهمون. وما كنا نستطيع إدارة عملية التجنيد من دونهم، ففي إنجلترا تقوم

---

(1) مارجرى بيرهام/ ليوجارد: سنوات السلطة (لندن 1960) ص 80

(2) مقولة سينسيا بيرمان ـ أسطورة الإمبراطورية البريطانية ـ 1890 ـ 1914 (جامعه بوسطن ـ رسالة دكتوراة 1965) ص47

(3) السير رالف فيرس نقلًا عن ر. هينرلر حكام الأمس صناعة الخدمة الاستعمارية البريطانية (لندن 1963) ص 82 انظر أيضاً د. س كولمان السادة واللاعبون دورية عرض التاريخ الاقتصادي ـ رقم 26 (فبراير 1973)

الجامعات بتدريب العقل، والمدارس الحكومية بتطوير الشخصية وتعليم القيادة[1]. ولكن الجامعات كان عليها النهوض بدور هام سرعان ما كان على قائد المنطقة تولي قيادة مناطق كثيرة. ولكي تكون مؤهلاً للتعيين في فرع إداري للخدمة الاستعمارية لابد أن تكون حاصلاً على درجة الامتياز في الآداب من جامعة مرموقة، ويساعد المتقدم للوظيفة أن يكون حاصلاً على بطولة رياضية».

كل هذه المقومات أفرزت إداريين قادرين على إدارة المناطق التابعة لهم بصوره فائقة، مستحدثين تقاليدهم الخاصة للسيطرة على الأوضاع. «كان السيد (د) مرتدياً الزي الرسمي». لقد عرفنا عن قائد منطقه تاندارو Tunduru الواقعة في جنوب إقليم تانجانيكيا Tanganyika أنه[2]:

«كان يخرج للتريض لمدة طويلة كل مساء مرتدياً قبعته، وعندما يحل وقت الغروب يعود إلى منزله.. يعلق قبعته على أقرب شجرة، ويمضي في طريقه من دونها. وأول أفريقي يمر خلفه يرى القبعة كان من المتوقع أن يحضرها إلى منزل السيد (د)، يسلمها إلى الخدم، حتى لو كان يمر في الاتجاه العكسي وعلى مسافة طويلة منه، وإذا تجاهل القبعة فعليه أن يعيش طريد شبح الخوف من أن يكتشف جهاز مخابرات السيد (د) ما فعله الأفريقي».

لكن ذلك لم يكن كافياً في حد ذاته لضمان دماثة الجنود والمسؤولين في أفريقيا. فكانت هناك أيضاً حاجة إلى الاعتقاد بأن العديد من المستوطنين البيض هم في الواقع ـ أو يمكن أن يكونوا ـ ورثة تقاليد الحكم الجديدة. وفي النهاية نجحت بعض مجتمعات المستوطنين في تأسيس نسخ متماثلة في أفريقيا للمدارس التي تنسجم تقاليدها مع تقاليد الفئة الحاكمة البريطانية. وهكذا في عام 1927» نوقشت مع كلية إيتون خطة لتأسيس «مدرسة كينيا العامة» تحت رعاية مشتركة من وينشستر وإيتون، ووُضعت الترتيبات للتوظيف المتبادل والمنح الدراسية لأبناء البيض الفقراء. وقرر مدير التربية بعد زيارة لبريطانيا لاختبار الدعم لهذا المشروع «أن نسأل جميع المدارس العامة الرائدة بأن تقدم لنا صوراً لمبانيها المدرسية كي يتذكر الأولاد المدارس العظيمة في الوطن ويتذكر الأولاد الكبار في السن الذين يزورون المدرسة أيامهم الخوالي».

وأخيراً سميت المدرسة على اسم الملك جورج الخامس «لتذكير الأعراق المتخلفة بمشاركتها في الإمبراطورية»[3]. لكن التحول حدث أساساً عن طريق نظام معقد لإعادة الصياغات التي أثرت على الطريقة التي يُنظر بها إلى الرجال البيض في أفريقيا، والطريقة التي ينظرون بها إلى أنفسهم.

---

(1) اى ـ ك ليملي التفويض المنسي: ضابط بريطاني في تانجايكيا (لندن 1976) ص 10

(2) إقليم واقع في شرق أفريقيا بين المحيط الهندي والبحيرات العظمى (المترجم)

(3) The Politics of a Predicament: The White Community in Kenya
1918 – 1932 (أطروحة دكتوراه لجامعة كامبردج، 1976)، الصفحتان 124، 125.

وقد تم ذلك بطريقتين؛ فقد أدى الفائض من الرأسمال التقليدي الجديد في أفريقيا، إلى جانب مشاركة أفراد المجتمع الراقي من صائدي الثروات، إلى جعل المعلقين يشددون على نبل المستوطنين البيض، ويرون أن التجربة الاستعمارية في حد ذاتها قد جعلت البقية يكتسبون الدماثة. فقد تفاجأ اللورد برايس من «كثرة الرجال المهذبين والمتعلمين الذين يصادفهم المرء في براري روديسيا المدارية» في منتصف العقد التاسع من القرن التاسع عشر، مضيفاً أن التجربة الاستعمارية قد «عززت تطوير الشخصية في حد ذاته في ظل الظروف البسيطة لكن الشديدة، مما يجعها مناسبة لإبراز القوة الحقيقية للرجل». وفي مثل هذه الظروف كان برايس مستعداً للتغاضي عن الحماسة التقليدية الجديدة المبتذلة التي هو نفسه تحسر عليها في إنجلترا. فقد صُدم كثيراً للحماسة من قبل البيض الجنوب أفريقيين للعبة الكريكيت «اللعبة الوطنية».

حتى إن المرء الذي يعتقد أن الشغف برياضة ألعاب القوى في انجلترا قد تعدى جميع الحدود المعقولة، وبات يشكل تهديداً خطيراً للتعليم وتذوق المتع الفكرية، قد يجد في طبيعة المناخ تبريراً للإخلاص للعبة الكريكيت... فمواطنونا ليسوا خائفين من الشمس أثناء السعي وراء اللعبة الوطنية، إنهم انجليز في أفريقيا، بقدر ما هم إنجليز في إنجلترا[1].

وإلى جانب عملية تأكيد الدماثة هذه كانت هنالك إعادة تعريف للمهن، إذ أصبح من النبل أن يعمل المرء كأمين مستودع أو منقب. فقد حلم الشباب الذين هاجروا إلى روديسيا أو إلى كينيا بأن يصبح لديهم يوماً ما مزارع، لكن في الأيام الأولى كانت إدارة المتاجر الزراعية وشراء المنتجات الزراعية الأفريقية أكثر ربحاً من محاولة زراعة المحاصيل. وكان على أية حال من المفترض أن يكون المزارعون الناطقون باللغة الإنجليزية من المزارعين السادة، وألا يعملوا في الأرض بأنفسهم، وإنما بالاعتماد على سلطاتهم القيادية التقليدية الجديدة في إدارة العمل. لذا فقد اعتمدوا المعرفة الأفريقية، أو الأفريكانية، بالأرض واستفادوا من فائض المنتجين الفلاحين الأفريقيين من خلال التجارة. وبذلك فقد قاموا بوظيفة حيوية على اعتبار أن القوى العاملة في الاقتصادات الاستعمارية المبكرة كانت تعتمد كلياً على الأغذية الأفريقية المنتجة. لهذا السبب كان لبعض الوقت من النبل تشغيل مخزن أو شراء الحبوب والماشية من الأفارقة[2]. وقد وجد اللورد برايس أن الشباب البيض من أصحاب المتاجر أو المنقبين عن الذهب في روديسيا في عام 1896 يتمتعون بـ «عقول مثقفة وعميقة التفكير». وقد برز الجو السائد في تلك الأيام المبكرة وانتعاش تقاليد دماثة الأخلاق الجديدة بصورة لافتة للنظر في السيرة الذاتية لكولن هاردينج الذي نشأ كابن لسيد منزل مونتاكيوت، وهو شاب همه الشاغل بطولات مجال الصيد، «لكن كشفت وفاة والدي الواقع غير المرحب

---

(1) جيمس برايس، Impressions of South Africa (لندن، 1897) الصفحات 232، 384 ـ 385.

(2) لمعرفة المزيد عن اعتماد البيض الروديسيين على الإنتاج الأفريقي للأغذية الأفريقية، راجع بالمر، The Roots of Rural Poverty، الفصل The Agricultural History of Southern Rhodesia، تحرير بالمر وبارسونز.

به المتمثل في أنه لا أنا ولا غيري من أفراد عائلتي كنا ميسوري الحال كما كنا نتوقع... فلا أنا ولا أختي كانت لدينا أية مهنة، أو حتى كنا مؤهلين للعمل في مهنة ما».

غير أن «الصيد يعلّم الرجل الكثير»، فقد وصل هاردينج إلى بولاوايو في عام 1894 ليجد أن «الزراعة فاشلة»، وأن «الرجال من أمثالي هم قلة في السوق». إلا أن «مدراء المتاجر الموثوق بهم من ذوي الخبرة يمكن أن يطلبوا أي أجر يرغبون به»، لكن هذا السيد الشاب لم يرضخ للأمر الواقع، وإنما توجه مع صديق قديم في مجال الصيد للتنقيب عن الذهب. وسرعان ما وجد نفسه يقوم بحفر منجم. «وكان لا جدوى بالنسبة لي بأن أذكّر صديقي بأنني لا أعرف شيئاً يذكر عن حفر المناجم؛ لأنه كان يسكتني بقوله بأن البحث عن الذهب يشبه إلى حد كبير البحث عن الثعالب»، لذا سرعان ما أصبح هاردينج في الشرطة البريطانية في جنوب أفريقيا، وبدأ يعمل في مهنة إدارية نبيلة ومناسبة[1].

وبعد ذلك بفترة قصيرة بدأت الظروف في روديسيا وكينيا تتطور نحو مجتمع نبيل أكثر أماناً. فقد تولى الآسيويون واليونانيون واليهود مهمة إدارة المتاجر و«الاتجار مع الأفارقة»، وبدأت الإجراءات السياسية تقوض عمداً إنتاج الفلاحين الأفريقيين، وتضع العمال تحت تصرف المزارعين النبلاء. وهكذا يصف إم جي ريدلي طبيعة المجتمع الكيني الأبيض إبان الحرب العالمية الأولى قائلاً:

كان المصدر الرئيسي للمهاجرين البريطانية ذوي رؤوس الأموال بعد الحرب ما كان يطلق عليه «الطبقة الجديدة فوق المتوسطة»، فقد طمست الثروات العائلية المتأتية من مشاريع التصنيع والتجارة والمهن والامتيازات الطبقية للمجتمع الفيكتوري، وبات التعليم في المدارس العامة يقدم الأساس لخلفية أولئك الذين لا يشددون على اعتبار أنفسهم من النبلاء إلى جانب أولئك الذي يفخرون بنبلهم، فمستوطنو فترة ما بعد الحرب كانوا بمعظمهم من أصحاب المطاحن والمصانع والقساوسة الريفيين وضباط الجيش الهندي، وليسوا من ذوي النسب الأرستقراطي... غير أن الدماثة كانت هي طريقة الحياة التي شعروا من خلالها بهويتهم وكانوا مهووسين بها... وشكّل لون بشرة للمستوطنين من أفراد الطبقة المتوسطة العليا ملاذاً لأولئك الذين شعروا بأن وضعهم وفرديتهم تتعرض لتهديد في المجتمع البريطاني[2].

ويصف ريدلي كيف عملتْ التقاليد الجديدة على الجمع بين المجتمع الريفي الأبيض الصغير والمتشتت، فقد جمعت ألعاب الفرق بين الجيران بانتظام بطريقة منظمة ومتفق عليها. وسمحوا أيضاً للتعبير الرمزي عن الاحتجاج بطريقة يعرفها كل من المستوطنين والمسؤولين. ويصف ريدلي «مباراة كرة قدم خيرية تنكرية» أقيمت في نيروبي في عام 1907 برعاية الحاكم والتي:

(1) كولن هاردينج، Far Bugles (لندن، 1933)، صفحة 22.

(2) إم جي ريدلي، المصدر السابق، صفحة 9.

«أوقع الفوضى فيها مجيء المستوطنين القادة وهم يرتدون زي المسؤولين الاستعماريين ويضعون صفوفاً من الميداليات المصنوعة من أغطية علب القصدير وأشرطة حمراء بصورة تعدت الحدود»[1].

ومن ناحية أخرى تعثر كل مشروع لزيادة عدد السكان من المستوطنين البيض بجلب الآلاف من صغار الحرفيين أو الفلاحين بسبب تصميم أولئك الذين يسيطرون على المجتمع الكيني على إبقائه في يد «أولئك الذين تلقوا تعليمهم في المدارس العامة ويتمتعون بميراث، أو معاش تقاعد عسكري، أو إيرادات استثمار، أو دعم عائلي مؤكد».

إدخال الأفارقة في تقاليد الحكم:

انتقد الصحفي الكيني المتطرف جيه كيه روبرتسون البيض الكينيين انتقاداً لاذعاً؛ لأنه يعتقد أنهم يعقبون تطور الصناعات المنتجة. وألف رواية تاريخية تتحدث عن مهن المستوطنين لتوضيح وجهة نظره، جاء فيها:

«وجد جون سميث الموظف في مستودع في لندن وظيفةً في أحد المكاتب في أفريقيا الشرقية البريطانية، فانكب جون سميثرز ـ سميث على الملفات والدفاتر. إنه جون نفسه، لكنه بدّل اسمه لأنه يدرك قيمة الأسماء الطويلة... لقد اعتمد جون الاتجاه السائد في البلاد، فهو نادراً ما يدفع فواتيره... ويعتاش على القصص الرائعة التي يرويها عن الدم الأزرق لأسلافه، فتمكّن بذلك من أن يصبح شخصاً مهماً في البلاد، وأدخل نفسه في قلب المجتمع النيروبي»[2].

وبوجه أعم ساعدت قوة التقاليد الأوروبية للحكم الاستعماري في أفريقيا على إيجاد جنود ومسؤولين ومستوطنين مخلصين لأخلاقيات «الإقطاعية الأبوية» بدلاً من «التحول إلى الرأسمالية».

لكن هذا أمر مضلل جداً من عدة نواح، فقد كانت التقاليد الموضوعة لبريطانيا في القرن التاسع عشر وسيلة لإدارة المجتمع الصناعي الشديد التعقيد، ووسيلة لإدارة التغيير واستيعابه. وفي أفريقيا أيضاً استفاد البيض من التقاليد الموضوعة للوصول إلى السلطة واكتساب الثقة التي سمحت لهم بالعمل كوسطاء للتغيير. وعلاوة على ذلك فقد كانت تقاليد أوروبا في القرن التاسع عشر الموضوعة تطبق بوعي على الأفارقة، وكان ينظر إليها على أنها وسيلة «تحديث».

وكانت ثمة طريقتان مباشرتان سعى الأوروبيون من خلالهما إلى الاستفادة من تقاليدهم الموضوعة

---

(1) إم جي ريدلي، المصدر آنف الذكر، صفحة 39.

(2) روجر فان زفاننبرج، Robertson and the Kenya Critic، الفصل Kenyan Historical Biographies، تحرير كيه كنج وإيه آي سالم (نيروبي، 1971)، الصفحتان 145 - 146.

لتحويل وتحديث الفكر والسلوك الأفريقيين؛ أول طريقة منها هي قبول فكرة أنه يمكن لبعض الأفارقة أن يصبحوا من أفراد الطبقة الحاكمة في أفريقيا المستعمرة، وبالتالي توسيع التدريب في السياق التقليدي الجديد ليشمل الأفارقة. والطريقة الثانية والأكثر شيوعاً هي محاولة الاستفادة مما تقدمه التقاليد الأوروبية الموضوعة في مجال إعادة تحديد العلاقة بين الرئيس والمرؤوس. فقد حدد تقليد الملابس العسكرية أدوار كل من الضباط والجنود، كما حدد تقليد الدماثة الريفية دور كل من السادة والخدم، وحدد تقليد المدارس العامة دور كل من النبلاء والرعاع. وتمت الاستفادة من كل ذلك في إنشاء مجتمع ذي هرمية واضحة المعالم يقوده الأوروبيون، وينفذ فيه الأفارقة الأوامر، لكن ضمن إطار مشترك من الفخر والولاء. وهكذا إن لم تستطع التقاليد التي وضعها العمال والفلاحون لأنفسهم في أوروبا أن تمارس نفوذاً كبيراً على الأفارقة في ظل الاستعمار فقد كان في الواقع لتقاليد التبعية للأوروبيين تأثير كبير جداً.

ولعل أفضل مثال على الفكرة الأولى ـ وهي أن بعض الأفارقة قد أصبحوا حكاماً لدى تعرضهم للتقاليد البريطانية الجديدة ـ هو المدرسة المشهورة «كلية بودو الملكية في أوغندا»، وأوضح تفسير لذلك هو ما أورده جي بي مكجريجور الذي أشار إلى أن توفير التعليم الابتدائي لم يكن يؤخذ على محمل الجد إلاّ في بريطانيا نفسها في العقد السابع من القرن التاسع عشر كجزء من عملية جعل غالبية السكان يحتلون موقعهم في التسلسل الهرمي للتدريب المهني والتعليمي. ومن هنا كان انتشار المدارس الابتدائية في بوغندا في نهاية القرن التاسع عشر توسيعاً ملحوظاً لنفس العملية في الإمبراطورية الأفريقية، وإن كان قد تأخر قليلاً. لكن على الرغم من أن هذا النوع من التعليم في بوغندا كان يبدو مناسباً لأغلبية الفلاحين إلا أن المبشرين الأنجليكانيين لم يشعروا بأنه كان مناسباً لأرستقراطية غاندا. وقد كتب المطران تاكر قائلاً:

«إن ما تم القيام به حتى الآن هو لا شيء يذكر بالنسبة لأبناء الطبقات العليا الذين كانوا في كثير من النواحي أسوأ حالاً من أبناء الفلاحين؛ فقد شعرنا بأنه إذا مارست الطبقات الحاكمة في البلاد في الأيام المقبلة تأثيراً جيداً على الناس وشعرت بالمسؤولية تجاههم فإنه لابد من القيام بشيء ما لتعليم هؤلاء الأطفال المهملين وفق أفضل الطرق الممكنة... وذلك من خلال التمسك بالانضباط في العمل واللعب في المدارس الداخلية لبناء شخصية الطلاب كي يتبوأ الباغنديون مكانهم الصحيح في الحياة الإدارية والتجارية والصناعية في بلادهم»[1].

كان المبشرون في بوغندا باختصار يطمحون إلى أن يضعوا على قمة التعليم الابتدائي بالأسلوب البريطاني هيكلاً لتعليم ثانوي بالأسلوب على الطراز البريطاني من النوع التقليدي الجديد. وقد أوضحوا دائماً أن هدفهم هو «تطويع أسلوب المدارس العامة الإنجليزية وفقاً للساحة الأفريقية». وقد حققوا نجاحاً

---

(1) جي بي مكجريجور، Kings College, Budo, The First Sixty Years (لندن، 1967)، الصفحات 6 - 16.

استثنائياً في الكلية الملكية التي بنيت على تل تتويج ملوك باغندا كي «يُقام كلٌ من مراسم التتويج لهذا القرن» في كنسية الكلية، «على الرغم من قيام بعض الاحتفالات التقليدية». وقد نُظمت مراسم التتويج على طريقة التتويج الإنجليزية في العديد من النواحي»[1]. ويقال إن شعار المدرسة قد اختير بناء على طلب التلاميذ بحيث يكون النسخة الغاندانية لكلمات سيسيل رودس عندما كان يحتضر: «لقد قمتُ بالقليل، لكن ينبغي القيام بالكثير».

ونقل مكجريجور رسالة من تلميذ غانداني كُتبت في أول سنة له في المدرسة تتيح لنا أن نرى النجاح المبهر لعملية التنشئة الاجتماعية هذه من خلال عيون الغاندانيين:

أول ما نفعله عندما نستيقظ في الصباح هو ترتيب أسرّتنا بالشكل الصحيح، فإذا لم نرتب السرير بشكل صحيح فسيوبخنا الأوروبيون عندما يزورون المهاجع... ويوجد على كؤوسنا رسم يشبه الأسد يشتهر به علماء بودو على الأغلب. ولا يسمح لأي منا بأن يأكل أي شيء في مقصورته ولا حتى مضغ القهوة، لكن يمكنه القيام بذلك في الشرفة التي يؤكل فيها الطعام. بعد ذلك ننشد إحدى التراتيل، ونصلي، ثم نبدأ بتعلم اللغة الإنجليزية... وعندما نخرج عند الساعة الرابعة نذهب للعب كرة القدم، فنشكل فريقين عدد لاعبي كل منهما 11 لاعباً يتخذ كل منهم مكانه المناسب من حارسي مرمى ومهاجمين ودفاع[2].

وقد اتفق الجميع على أن بودو قد نجحت في تأسيس هذا الشيء غير المادي، ألا وهو «روح المدرسة»:

لقد كانت موجودة في بودو، وكنا نتنفسها في إنجلترا بعد تجربة على مدى أجيال.. إنها روح الفريق والانضباط والوطنية المحلية، حيث تُرجم كل ذلك في قلب أفريقيا.

ويعتقد السير فيليب ميتشل أن بودو كانت «من الأماكن القليلة هنا التي كانت لديها روح». وقد جاء المدرسون المغتربون لاحقاً لانتقاد «عادة بودو في الدفاع عن تقاليد لا قيمة لها لمجرد أنها كانت دائماً موجودة»[3].

ومهما كانت التوترات المتعلقة بالقيام بذلك في إطار الإمبراطورية التي أخضعت بالقوة الطبقة الحاكمة الغاندية للموظفين الإداريين البريطانيين، والنظام الملكي الغانداني للتاج الإمبراطوري، فإنه لا شك في أن المبشرين قد أنشؤوا في بودو تركيبة تقاليد جديدة ناجحة، عملت على زيادة التمسك برسميات دور كاباكا Kabaka والملوك الأوغنديين الآخرين لتحقيق توليفة لا تختلف عن تلك التي كانت في إنجلترا في القرن التاسع عشر. وكانت أيضاً احتفالات الكلية باليوبيل الذهبي تعبيراً طقسياً عن التزام قسم كبير من الطبقة

(1) جي بي مكجريجور، Kings College, Budo, The First Sixty Years (لندن، 1967)، الصفحتان 35 - 36.
(2) المرجع نفسه، الصفحتان 17 - 18.
(3) المرجع نفسه، الصفحات 54، 117، 124.

الحاكمة الغاندية بهذه التقاليد الموضوعة التي باتت تكتسب صفة التقديس[1]. لكن لا يمكن لتجربة بودو أن تشكل نموذجاً يحتذى به عموماً، فالبريطانيون أنفسهم ندموا على تحالفهم الأصلي مع زعماء غاندا، وباتوا يعتقدون بأنهم لم يكونوا المسبب بالتغيير نحو التحديث الحقيقي الذي كان نتيجة للقادة الأوروبيين الذين أيدهم المرؤوسون الأفريقيون بإخلاص.

وكانت هناك تقاليد مختلفة للتبعية، منها تقليد التسلسل الهرمي في منازل البيض، فقد كان التصور الذاتي للأوروبي في أفريقيا يتمثل في حقه القانوني بالحصول على خدم سود، لذا كان عدد الرجال السود العاملين كخدم منازل في جوهانسبرغ يفوق عدد عمال المناجم في ذروة أزمة العمل في مناجم جنوب أفريقيا[2]. وفي عام 1914 قارن أسقف زنجبار فرانك وستون المجتمع الإسلامي في أفريقيا مع التمايز المسيحي قائلاً:

«ليس لدى المسيحي الأفريقي ما يلتزم به، «لكن عندما يمر بجانبه الأوروبيون وهو يمشي في الشارع فإنه يتنحى جانباً، وقد يكونون لطفاء معه، وقد يخدمهم في غرفة الطعام... لكن يشعر بالأخوة تجاههم؟ حسناً، ليس بعد»[3]. لذا لم يكن هناك أي دافع نحو الشعور «بالأخوة» في أفريقيا الاستعمارية، فقد كان معظم الأوروبيين يحبذون أن تكون صورة علاقتهم مع الأفارقة كالعلاقة بين الأب السيد والخادم المخلص. وقد تحولت هذه الصورة بسهولة إلى العمالة الصناعية، حيث لم يكن الموظفون الأفريقيون في جميع أنحاء أفريقيا الجنوبية يُعرَّفون كعمال، وإنما كانوا يخضعون للقوانين والأحكام التي تحدد العلاقة بين السادة والخدم.

غير أن القليل من البيض في أفريقيا كانت مؤسساتهم المحلية تطبق التسلسل الهرمي «التقليدي» للخدم البريطانيين. وجاء تطبيق أكثر تفصيلاً للتقاليد الجديدة الأوروبية للمرؤوسين مع إعادة تشكيل الجيوش الأفريقية. وفي السرد الرائع والمثير لسيلفانوس كوكي لهذه العملية ظهر الفرنسيون كأول من تلاعب بالتقاليد العسكرية الموضوعة، ففي العقد الخامس من القرن التاسع عشر رفع فايدهيرب Faideherbe الروح المعنوية المتدنية للجنود، واجتذب المتطوعين الأفارقة من خلال الأزياء «الجذابة seduisant»، والأسلحة الحديثة، وأيمان الولاء القرآنية، والدورات المكثفة. وكوسيلة لغرس الإحساس العسكري في سن مبكرة لدى الأفارقة الشباب وإعدادهم لتولي مهنة عسكرية اقتُرح من باريس أن يتم تزويد أطفال الجنود tirailleurs بزي ومعدات مصغرة مشابهة لما لدى آبائهم[4].

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة 136.

(2) تشارلز فان أونسيلين، Witches of Suburbia: Domestic Service on the Witwatersrand, 1890 - 1914 (رسالة ماجستير غير منشورة).

(3) فرانك وستون، Islam in Zanzibar Diocese، أفريقيا الوسطى، الثلاثون، رقم 380 (أغسطس 1914).

(4) إس جيه كووكي، Origins and pre - 1914 Character of the Colonial Armies in West Africa (جامعة كاليفورنيا، لوس انجليس، ورقة ندوة، 1972).

وكان البريطانيون أبطأ في اتباع مثل هذه السياسة، لكن في مواجهة التهديد الفرنسي انتقلوا أيضاً لتنظيم أفواجهم الأفريقية. وقد كرس لوجار Lugard شغفه بالتفاصيل لتحويل المجندين النيجيريين من «رعاع» إلى قوة قتالية فعالة ومنضبطة. وسرعان ما كن لهم احتراماً كبيراً وأثنى عليهم رسمياً لسلوكهم المنضبط في الحملات العسكرية في جولد كوست وشمال نيجيريا، فتم تأسيس تقاليد عسكرية بصورة سريعة بإلهام من روح بودو. وكان كثير من ضباط الجيش يعملون في إدارة لوجار، حيث كانت الحكومات في شرق أفريقيا أيضاً «ذات طابع عسكري إلى حد كبير خلال هذه السنوات الأولى». وعلق الأستاذ جورج شيبرسون على ذلك قائلاً: كان الحد الفاصل بين المدنيين والعسكريين ضيقاً... فقد جاءت الثقافة الأوروبية إلى السكان الأصليين في أفريقيا الوسطى البريطانية خلال القوات علاوة على الإرساليات التبشيرية[1].

وقد اتسم دخول الأفارقة في التقاليد العسكرية الأوروبية بنفس الدرجة من الغموض والنجاح التي كانت لعملية روح بودو. وقد اجتمع أحياناً شكلا التنشئة الاجتماعية معاً كما كانت حال الكاباكا إدوارد موتيسه Mutesa، فقد تحول موتيسه إلى كاباكا وهو لم يبرح كونه تلميذاً في بودو، وبقي هناك لاستكمال دراسته، واحتُفل بتتويجه في كنيسة المدرسة، وقاد مسيرة اليوبيل الذهبي. لكنه دخل أيضاً في صلب التقاليد العسكرية للجيش البريطاني. وانضم إلى فيلق ضباط كامبريدج بعد دخوله الجامعة بفترة قصيرة وأصبح ضابطاً... ثم تقدم بطلب رسمي للانضمام إلى الجيش حدد فيه ألوية الحرس العسكري كخيار أول... واقترح الملك جورج السادس كبادرة شخصية بحسن نية أن يتم ترقية موتيسه إلى رتبة نقيب، فذهب موتيسه إلى قصر باكنجهام لحضور مراسم الترقية[2].

ولاحظ علي مزروعي أن مرتبة الكاباكا Kabakaship أصبحت «نظاماً أنجلو أفريقياً»، وهو أمر يتضح جلياً من مراسم تشييع موتيسه. فقد أقيمت له جنازتان؛ واحدة في لندن والأخرى في كمبالا، حضر كلاهما ضباط عسكريون من أعلى المراتب. وأقيمت أول جنازة لموتيسه في لندن عام 1969 حيث قام في تلك المناسبة أفراد حرس بريطانية بالعنصر العسكري للدفن. لكن الآن (في كمبالا) لم يشكل أفراد الحرس إلا جزءاً من الاحتفال، في حين تولى الجيش الأوغندي الجزء الأكبر من العنصر العسكري. إلا أن عزف البوق في لندن في عام 1969 وفي مقابر كاسوبي Kasubi في أوغندا في عام 1971 كان متشابهاً إلى حد كبير[3].

---

(1) جورج شبرسون، The Military History of British Central Africa: A Review Article»، Rhodes - Livingstone Journal، العدد 26 (ديسمبر 1959)، الصفحات 23 - 33.

(2) 17 علي مزروعي، Soldiers and Kinsmen in Uganda: The Making of a Military Ethnocracy (لندن، 1975)، الصفحة 173.

(3) المرجع نفسه، الصفحات 177، 190، 191.

لكن قبول موتيسه في صفوف الضباط كان استثناء نادراً؛ إذ كان الشائع في الرجال الذين خلفوا موتيسه أن يكونوا مثل رئيس جمهورية أوغندا عيدي أمين. ويرى مزروعي أنه يمكن اعتبار ظهور أمين وجنوده من المسحوقين «lumpen – militariat» إحياء للتقاليد العسكرية ما قبل الاستعمار التي ظلت معلقة طيلة فترة الغزو الاستعماري. لكن الحياة المهنية في الحقيقة لأمين تقدم لنا مثالاً ممتازاً على التنشئة الاجتماعية من خلال الجيش الاستعماري. وكما يخبرنا مزروعي فإنه عندما جُنِّد أمين في صفوف الرماة الملكيين الأفارقة في عام 1946 «أظهر جميع علامات التكيف الاستعمارية مع التبعية... ففي غضون سبع سنوات تمت ترقيته إلى وكيل عريف، وكان يتمتع بجميع الخصال التي قربته كثيراً من رؤسائه البريطانيين؛ من قبيل الطاعة الفورية، والفخر العسكري، وتقديس بريطانيا والبريطانيين، واللباس العسكري المكوي والمنشّى بعناية، والحذاء الأسود اللامع كالمرآة»[1].

وكان هذا النوع من الضباط وضباط الصف هو بالضبط ما كان مطلوباً أن يكون عليه الجنود الأفارقة. وكما بيّن كيجان فقد كانت الجيوش الأوروبية تهتم كثيراً باللباس والهالة الرومانسية للأعراق «المحاربة» التي قابلتها، لكن يبدو أنها لم تقم بذلك في أفريقيا في حملتها العسكرية مع الأفارقة، فقد تُرك لبادن باول ـ وهو ناقد للعقلية المتحجرة ـ مهمة الاستفادة من قدرات قبائل الماتابيل الاستطلاعية في تزويد الشباب البيض بالتدريب المرن بالاستفادة من أساطير الكاتب روديارد كبلينج المتعلقة بالغابات. وقد أظهر جنوب أفريقيا لفترة طويلة مفارقة تتمثل في تلقي الأفارقة تدريباً في الصلابة العسكرية، في حين أن البيض كانوا يتلقون تدريباً في مهارات العيش في الغابة[2].

ولم يقتصر دخول الأفارقة على ما كان يقصد به أن يكون نسخة طبق الأصل من التقاليد الجديدة لبريطانيا على بعض المدارس مثل بودو أو التجنيد في الجيش. فاستجابة لمبدأ الأخوة بين المسيحيين بحث مطران ويستون عن الأفارقة المسيحيين وأشرف على «تعليم المحظوظين منهم الضرب على الآلة الكاتبة»[3]، وتوظف كثير منهم في الرتب الدنيا من التسلسل الهرمي البيروقراطي. وبدأ الكتبة الأفارقة يقدّرون الأختام المطاطية، ويضعون صفاً من الأقلام في الجيوب الأمامية لقمصانهم، وباتت جميع المراسلات بين مختلف الجمعيات الأفريقية تستفيد من الأختام المطاطية لتوثيق مراسلاتها بعضها مع بعض، ودخل الأفارقة عالم البيروقراطية، كما دخلوا المجال العسكري حتى في مجال الرقص[4]. وبطبيعة الحال تم تدريب المسيحيين

---

(1) المرجع نفسه، الصفحتان 206 – 207.

(2) للاطلاع على الجوانب الغامضة لتأسيس فرق الكشافة في أفريقيا، والسعي بعد ذلك لاستبعاد الأفارقة منها، انظر تيرينس رينجر، «Making Northern Rhodesia Imperial: Variations on a Royal Theme, 1924 - 1938, African Affairs»، التاسع والعشرون، رقم 316، (يوليو 1980).

(3) وستون، Islam in Zanzibar Diocese، صفحة 200.

(4) تيرينس رينجر، Dance and Society ill Eastern Africa (لندن، 1975).

الأفارقة الذين قُبِلوا كرجال دين في الأخوّة المتقمصة للكنائس على ممارسة طقوس القرن التاسع عشر الكنسية الأوروبية الموضوعة وإعادة اختراعها.

كل ذلك تم خلال فترات صعبة، فقد اكتسبت التقاليد الأوروبية الموضوعة أهمية بالنسبة للأفارقة في سلسلة من المراحل المتداخلة. وكانت التقاليد العسكرية الجديدة بتسلسلها الهرمي ومركزيتها الواضحة بالنسبة لسير العمل في بداية الاستعمار ذات أول تأثير قوي. وقد بلغ هذا التأثير ذروته، وخاصة في شرق أفريقيا، مع حملات الحرب العالمية الأولى. وبعد ذلك بدأ يتم رفض الوجود العسكري، ولاسيما في أفريقيا البريطانية[1]، ليصبح الوضع العسكري أقل تأثيراً من وسائل العمل التبشيري، أو من تكوّن البيروقراطية الأفريقية في الوظائف الحكومية، وفي مجال الأعمال. لكن النقاش حول تسلسل النفوذ أو حول أي من التقاليد الجديدة التي كانت في النهاية الأكثر نفوذاً هو بين كر وفر مع هيمنة ملوك أفريقيا المحاطين ببهارج التقاليد الجديدة على بعض الدول الأفريقية الجديدة، وانتصار النخب البيروقراطية في دول أخرى، وسيطرة المسحوقين العسكريين ـ الذين تحدث عنهم مزروعي ـ على دول أخرى، وقد أصبح هذا النقاش في النهاية أقل أهمية من تقييم الأثر العام لعمليات التنشئة الاجتماعية للتقاليد الجديدة.

وكان لذلك أثر عظيم في الواقع، فقد أتاحت التقاليد التي وضعها الأوروبيون للأفارقة سلسلة من نقاط الولوج إلى العالم الاستعماري على الرغم من أنها كانت في جميع الحالات تقريباً تتعلق بالدخول إلى العلاقة بين السيد والتابع. وقد بدأ ذلك من خلال جعل الأفارقة يقبلون أحد قواعد السلوك التقليدية الجديدة الأوروبية الجاهزة أو غيرها، فالأدبيات التاريخية تذخر بالأفارقة الفخورين بإتقانهم لكونهم عضواً في الجيش، أو بتعلمهم ممارسة طقوس القرن التاسع عشر الأنجليكانية. وانتهت هذه العملية في كثير من الأحيان بتحديات خطيرة للسلطة الاستعمارية غالباً ما صيغت على شكل تقاليد جديدة. (حيث انتقل الفتية في بودو من الاحتفال الموالي بمراسم تتويج إدوارد موتيسه «المحدثة» إلى الشغب والاحتجاج بعدم معاملة السلطات للكاباكا كملك). وقد أورد مارتن تشانوك تفصيلاً لذلك بالنسبة لمعلمي المدارس التقليديين في نياسالاند، كما أن إيليفي جون أورد مزيداً من التفاصيل بالنسبة لتنجانيقا[2]. وقد كان ذلك يقوم في أشكاله المختلفة على قدر كبير مما نسميه بالقومية. ومن المحزن، لكن ليس من المستغرب على الأقل، أنه خلال بحث كينيث كاوندا عن عقيدة شخصية تساعده في تلمس الطريق نحو القيادة الوطنية قد وجد العزاء والإلهام في كتب آرثر مي[3].

---

(1) توني كلايتون، Concepts of Power and Force in Colonial Africa, 1919 - 1939, 1919 - 1939، حلقة دراسية في معهد دراسات الكومنولث (جامعة لندن، أكتوبر 1978).

(2) مارتن تشانوك، Ambiguities in the Malawian Political Tradition, African Affairs، الرابع والعشرون، رقم 296 (يوليو 1975)، وجون إيليفي، A Modern History of Tanganyika (كامبردج، 1979).

(3) كينيث كاوندا، Zambia Shall be Free (لندن 1962)، صفحة 31.

وإذا عدنا قليلاً لمسألة مزايا وقيود «التحديث» من خلال استخدام التقاليد الأوروبية الموضوعة فقد قُسّمَت الأفارقة إلى فئات متخصصة نسبياً من عسكر، ومعلمين، وخدم، وما إلى ذلك، كما أنها وفرت للعمال الأفارقة تأهيلاً مهنياً بدائياً. وقد شكل التحديث جزءاً لا يتجزأ من التقاليد الجديدة للحكم والتبعية، وساعد على تحديد متطلبات العصر الصناعي والانضباط في العمل، وذلك من خلال التقسيم الدقيق، بل حتى المتعصب، لساعات اليوم لتلاميذ بودو والالتزام بالمواعيد. ومن ناحية أخرى كانت التقاليد الموضوعة التي طبقت على الأفارقة تتعلق بالحكم وليس الإنتاج. وصحيح أنه قد تم تصنيف العمال الصناعيين كـ «خدم»، لكن لفترة طويلة كان الخادم المنزلي الحقيقي يتمتع بمكانة أكبر بكثير، وكان يستفيد من تبادل المنافع المتضمن في العلاقة بين السيد والخادم في الوقت الذي كان فيه العامل الصناعي محروماً من ذلك. ولم تتح للعمال الصناعيين والفلاحين الاحتفالات المرموقة والواضحة التي كانت للجنود والمعلمين والكتبة إلا عندما يشاركون في الكرنفالات أو مسابقات الرقص[1]. وكما رأينا، حتى مع وجود تقاليد الاتحادات الحرفية فقد استُبعد منها الأفارقة تحديداً، وتُرك للعمال الصناعيين الأفارقة اكتساب الوعي بأنفسهم وطريقة السلوك المناسبة لحالتهم[2].

وكان ذلك أحد الأسباب الكثيرة لاكتساب العمالة غير المنتجة في أفريقيا المستعمرة لمكانة عالية نسبياً بين الأفارقة، وفي الوقت نفسه بدأت تقاليد التبعية الجديدة بتحديد أنواع معينة من التخصصات، ونتج عنها لاحقاً تصورات محافظة جداً لهذه التخصصات مما جعل المعلمين والوزراء والجنود الأفارقة يشتهرون بمقاومتهم لمحاولات التحديث اللاحقة.

تقاليد الملكية الجديدة في أفريقيا المستعمرة:

لم ترغب الحكومات المستعمرة في أفريقيا بالحكم من خلال ممارسة القوة العسكرية المستمرة، إذ شعرت بالحاجة إلى تعاون أوسع من قبل الأفارقة الذين تربوا في ظل تقاليد التبعية الجديدة. وكانت على وجه الخصوص في حاجة إلى التعاون مع رؤساء العشائر وشيوخ وكبار السن في المناطق الريفية. وكان هذا التعاون في جوهره علاقة عملية جداً ذات فوائد متبادلة[3]. لكن الحكام الاستعماريين شعروا بالحاجة إلى وجود أيديولوجية مشتركة للإمبراطورية، تضم البيض والسود على حد سواء، وترفع من شأن التعاون،

(1) رينجر، Dance and Society in Eastern Africa.

(2) للاطلاع على أحدث المعلومات بشأن وعي العمال الأفارقة انظر بيتر جوتكيند، وجان كوبانس، وروبن كوهين، African Labour History (لندن، 1978)، المقدمة، جون هيجينسون، African Mine Workers at the Union Miniere du Haut Katanga، الرابطة التاريخية الأمريكية (ديسمبر 1979).

(3) للاطلاع على التعاون المتبادل، انظر رونالد روبنسون، European Imperialism and Indigenous Reactions in British West Africa, 1890 - 1914، الفصل Expansion and Reaction: Essays in European Expansion and Reactions in Asia and Africa، إتش إل ويسيلنج (ليدن، 1978).

وتبرر حكم البيض. فوجد البريطانيون والألمان ذلك في مفهوم الحكم الملكي الإمبراطوري.

وكان لمفهوم الملكية في شرق أفريقيا الألماني جانبان؛ فمن ناحية كان الألمان يعتقدون أن لدى الأفارقة أنفسهم فكرة بدائية عن الملكية، وخصوصاً في المراحل الأولى من التفاعل مع الحكام الأفارقة الذين كانوا على استعداد فيها لتبنّي مفهوم الملكية التي تزيّنهم وتقويهم من خلال مظاهر من مراسم القرن التاسع عشر الأوروبية. لذا ذكر ضابط ألماني للقيصر في عام 1890 أنه قد قدم هدايا من الإمبراطور لزعيم ريندي من تشاجا قائلاً: «عندما قدّم الجنود الأسلحة طوقت كتفيه بعباءة تتويج من دار الأوبرا في برلين، ووضعت على رأسه الخوذة التي غنى نيمان مرة وهو يرتديها أنشودة Lohengrin»[1]. ومن ناحية أخرى اعتقد الألمان بإمكانية تضخيم الأفكار الأفريقية للحكم الشخصي للملك بصورة كبيرة، بحيث تتقمص سلطة الإمبراطورية الألمانية شخصية القيصر ذي القوة الهائلة. وبهذا الصدد يقول جون إيليفي:

«كان الاحتفال الذي جسد السيادة الألمانية هو الاحتفال السنوي بعيد ميلاد للقيصر، فقد كان العساكر في كل مقاطعة يقومون باستعراضات عسكرية أمام حشد هائل. وبعد ذلك كان كبير المسؤولين الألمان يلقي كلمة بالناس يمجد فيها فضائل الإمبراطور، ويجعل الحشد يردد كلمة «مرحى» للقيصر والرايخ ثلاث مرات. ثم يرقص الناس في دوائر تحيط بساحة الاستعراض العسكري»[2].

لكن البريطانيين هم من قام بتوضيح الفكر الملكي بصورة وافية؛ إذ لم يكن الملك البريطاني يتمتع بالسلطة التنفيذية الحقيقية التي كانت للقيصر الألماني. إلا أن الحديث عن الملك أو الإمبراطور البريطاني كان يتم بصورة خفية وغامضة أكثر منها عملية. فقد اعتبر جيه إي هاين، أسقف روديسيا الشمالية، أن تتويج الملك جورج الخامس هو بمثابة «احتفالية دينية كبيرة». ورأى أن بعض جوانب الطقوس كانت «مسرحية توحي بمشهد من الأوبرا»، وأنه قد تم تأليف أكثر مما ينبغي من القطع الموسيقية «خصيصاً لهذه المناسبة»، وأنه قد وجدها صاخبة وغير شجية، غير أنه أضاف:

«التتويج بأكمله كان مشهداً رائعاً، ولم يكن مجرد استرجاع لأبهة القرون الوسطى البعيدة عن الحياة الحديثة وروح القرن العشرين، أو مجرد عرض مسرحي متقن ولا أروع... لقد كان رمزاً للروعة الفائقة، لكن هناك واقعاً خلف كل ذلك...إنها مسحة بالزيت المقدس لخليفة الله على الأرض، وهو عمل شبه مقدس بطابعه، يليه تتويج هذا الرجل بالذات بالتاج الذي يعتبر رمزاً للمسؤولية الهائلة والكبيرة المتمثلة بحكم كل الشعب الإنجليزي والعديد من الدول في ما وراء البحار التي تدين بالولاء للملك

(1) إيليفي، A Modern History of Tanganyika، الصفحة 100.

(2) المرجع نفسه، الصفحتان 237 - 328.

الإنجليزي»[1].

وفي روديسيا الشمالية نفسها استدعى المسؤول المتصرف جميع زعماء ناجوني وشعبهم للاحتفال بعيد التتويج الذي عزفت فيه فرقة الشرطة المحلية الموسيقى، وقام ممثل الطائفة الأنجليكانية بتلاوة صلاة خاصة اختيرت لهذه المناسبة وهو يقف بالقرب من العلم. وقد وصفتْ الإرسالية التبشيرية المبتهجة الاحتفالات التي أقيمت في ذلك المساء بقولها:

«أُضرمت في الوادي أربع نيران ضخمة في الهواء الطلق، تجمع حولها المئات من المواطنين داكني البشرة وهم يثبون ويرقصون. وقد علق بعضهم أجراساً على أقدامهم، وحمل معظمهم مزربات (نبوتات)... وجلس الأوروبيون في نصف دائرة، حيث رقص السكان المحليون في المساحة بينهم وبين النار... ثم جاءت فرقة الشرطة، وأمتعتنا بعزف العديد من الألحان على ضوء النار التي تخبو مثل «The March of the Men of Harlech»، و«Onward Christian Soldiers» وغيرها»[2].

ولم تكن فقط الكنيسة التي تحدثت عن النظام الملكي بلهجة دينية، فقد أسبغ أيضاً المسؤولون العلمانيون على الخطاب أبعاداً إضافية، حيث صورت كلماتهم التي ألقوها أمام الجماهير الأفريقية الملك على أنه نصف إله، وكلّي السلطة، وكلّي العلم؛ وكلي الوجود. فقد شددت سلسلة من الخطب الرسمية لشعب السوتو على سبيل المثال على المعرفة الملكية بوضعهم، والاهتمام الملكي برفاههم، والمسؤولية الملكية عن القرارات التي اتخذها في واقع الأمر مجلس الوزراء. وفي عام 1910 قال الأمير آرثر من كونوت للزعيم الأعلى لشعب السوتو إن الملك جورج الخامس الجديد «يتذكر الشكاوى التي تقدم بها لجلالة المغفور له الملك إدوارد»، وإنه يعرف «أنه إذا قرر أن الوقت قد حان لإدراج باسوتولاند في الاتحاد الجنوب أفريقي فإنه سوف يطيع بإخلاص قرار جلالته»[3]. وفي عام 1915 أكد اللورد بكستون للزعيم الأعلى لشعب السوتو أن «جلالة الملك لن يألو جهداً في الاهتمام برفاهية باسوتو»، وأنه يعرب عن تقديره لدعمه لـ «الجيوش العظيمة التي أرسلها الملك ضد أعداء جلالته»[4]. وفي عام 1925 أخبر أمير ويلز شعب السوتو أنه «كان مسروراً جداً لأنك مازلت تعتز بذكرى أم جدتي الملكة فيكتوريا... صحيح أنها لم تعد معنا إلا أن الملك مازال يوليكم رعاية أبوية. ويجب أن تظهروا أنكم تستحقون حمايته من خلال طاعة المسؤولين الذين عينهم لتوجيهكم

(1) جيه إيه هاين، The Coronation of King George V, Central Africa، التاسع والعشرون، رقم 344 (أغسطس 1911)، الصفحتان 200 ـ 201.

(2) إيه جي دي لا بي، How the Angoni kept Coronation Day, Central Africa، الثلاثون، رقم 345 (سبتمبر 1911)، الصفحتان 242 - 243.

(3) الأمير آرثر من كونوت، الرد على الخطاب، 9 أكتوبر 1910، الملف S3/ 28/ 2/ 2، المحفوظات الوطنية، ليسوتو، ماسيرو.

(4) اللورد بكستون، الرد على الخطاب، أبريل 1915، S3/28/2/3، ماسيرو.

وتثقيفكم»[1].

وفي عام 1927 قال العقيد عامري، وزير الدولة لشؤون المستعمرات، لشعب السوتو: «إن جلالة الملك الذي أرسلني في هذه الرحلة يهتم أيما اهتمام في كل شخص من شعبه، صغير أم كبير»[2].

وعندما خاطب الملك شعب السوتو مباشرة، كما في الرسالة الملكية في عام 1910، أسبغ المسؤولون على كلماته لهجة أبوية:

«عندما يتعرض الطفل إلى مشكلة فإنه يلتجئ إلى والده الذي يصغي إلى كل شيء ثم يقرر ما الذي ينبغي القيام به. ويجب على الطفل أن يثق بوالده ويطيعه؛ لأنه ليس سوى فرد من عائلة كبيرة، فوالده يتمتع بتجربة كبيرة في حل مشاكل أطفاله الأكبر سناً، لذا فهو قادر على الحكم على ما هو أفضل، ليس من أجل الأطفال الصغار فحسب وإنما أيضاً كي يعم السلام والفائدة بين جميع أفراد الأسرة... وشعب باسوتو هو كالطفل الصغير جداً بين الشعوب الكثيرة التي تنضوي تحت لواء الإمبراطورية البريطانية»[3].

ولا عجب في ضوء كل هذا أن يتلقى الزعيم جوناثان المسن الزيارة التي قام بها أمير ويلز لباسوتولاند في عام 1925 بطريقة صدمت بعض المبشرين الموجودين الذين اعتبروها بمثابة تجديف على الذات الإلهية:

«بالنسبة لي هذا يوم مشهود، فقد ابتهجت في هذا اليوم مثل سمعان القديم في الكتاب المقدس الذي ابتهج لرؤية الرب يسوع قبل أن ينام في قبور آبائه»[4].

وفي كل مكان آخر في أفريقيا البريطانية كان الخطاب نفسه هو الشائع. ويلاحظ المراقب للاجتماعات القبلية للحاكم مع الزعماء في روديسيا الشمالية في الثاني من القرن العشرين أن القصد منها كان استعراض كرم نفس جلالته (بطريقة أطفال الروضة) تجاه رعاياه من الأفارقة السذج[5]. ومن المؤكد أن الحاكم كان مهتماً كثيراً بأن يستمد سلطته وسلطة مسؤولي المناطق مباشرة من الملك.

«إنكم جميعاً شعب واحد هنا، وأنتم رعايا ملك إنجلترا. والملك يرغب بأن يعيش جميع رعاياه معاً في سلام... ولضمان ذلك تم تعيين الحكام... ولا يمكن للحاكم الذي يعيش في ليفينجستون ويدير دولة كبيرة أن يكون في كل مكان، لذا فإن مفوضي المناطق هم ممثلون للحاكم والملك، وعملهم هو تحقيق

(1) أمير ويلز، الرد على الخطاب، 28 مايو 1925، S3/28/2/9، ماسيرو.

(2) الكولونيل عامري، الرد على الخطاب، أغسطس 1927، S3/28/1/12، ماسيرو.

(3) رسالة الملك، اكتوبر 1910، 2/ 2/ 28/ S3، ماسيرو.

(4) خطاب الزعيم جوناثان، 28 مايو 1925، S3/ 28/ 1/ 9، ماسيرو.

(5) وينفريد تابسون، Old Timer (كيب تاون، 1957)، الصفحة 65.

رغبات الملك»[1].

ولإكساب هذه الادعاءات مصداقية اعتبر المسؤولون الاستعماريون الجانب الاحتفالي للنظام الملكي في غاية الأهمية. فعندما طلب الزعيم الأعلى لباسوتولاند في عام 1919 الإذن لزيارة الفاتيكان، وكذلك قصر باكنجهام في رحلته إلى أوروبا، خشي المفوض السامي أنه «قد يتأثر من أبهة استقباله في الفاتيكان، وربما يستنتج من ذلك أن البابا أهم من الملك!» لذا فقد رفض منحه الإذن[2]. وعندما زار أمير ويلز أفريقيا الجنوبية والشرقية في عام 1925 تمكن المسؤولون الاستعماريون من التغلب على كراهيته الشديد للمراسم الرسمية من خلال إخباره أنه إذا كان لا يود الظهور مرتدياً لباسه الرسمي القرمزي بالكامل أمام الجماهير الأفريقية المجتمعين فإنه سيكون من الأفضل له ألا يظهر أمامهم على الإطلاق. وقد كان تأثير زيارته مرضياً تماماً، حيث ذكرت صحيفة الدايلي تلجراف لباسوتولاند: «كان وصول الأمير شيئاً رائعاً»، فقد «تألق صاحب السمو الملكي بالميداليات، وأثّر هذا المشهد بشدة على الحشد العظيم الصامت»[3]. وقد ذكر تقرير من منطقة سولويزي في روديسيا الشمالية أن الزعيمين اللذين حضرا المؤتمر التشاوري القبلي مع الأمير... «كانا متحمسين جداً عندما عبرا عن سرورهما للقاء الأمير... ويبدو أن التأثيرين الرئيسيين اللذين انطبعا في عقولهما كانا... أولاً أبهة الاحتفال المتصل بالزيارة حيث قالا بتعبيرهما: «لقد أشرق البوانا Bwana (أي الأمير أو الرجل ذو المكانة العظيمة باللغة السواحيلية) بصورة هائلة في لباسه الرسمي لدرجة أننا لم نتمكن من النظر إليه»، وثانياً أنهما قد تمكنا من الالتقاء مع جميع زعماء المنطقة الآخرين لقاء ودياً»[4].

وكانت إدارة شمال روديسيا تتباهى بأن المؤتمر التشاوري القبلي قد برهن على وحدانية جميع شعوب المنطقة، ليس لأنهم كانوا جميعاً أفارقة، وليس لأنهم جميعاً من شمال روديسيا، وإنما لأنهم جميعاً كانوا أتباع ملك واحد قوي. لذا فقد كان اضطرار حكومة روديسيا الشمالية لإصدار تعليمات مطبوعة للأفارقة بشأن الزيارة الملكية لعام 1947 دلالة تضاؤل الثقة بالنفس وليس الغطرسة، حيث جاء في تلك التعليمات:

«إن الملك جورج هو أكبر ملك في العالم، وهو ليس كالزعماء الأفريقيين، لذا فهو لا يحب الناس أن يتزاحموا حوله، وإنما يتوقع أن يظهر رعاياه أفضل سلوك لديهم»[5].

---

(1) الحاكم السير جيمس ماكسويل، كلمة في مؤتمر ندولا التشاوري، 6 يوليو 1928، الملف 1/ZAI/9/59، المحفوظات الوطنية، زامبيا، لوساكا.

(2) المفوض السامي، برقية الى وزير الخارجية، 19 مايو 1919، S3/28/1/9، ماسيرو.

(3) صحيفة الدايلي تلجراف، 30 مايو 1925، Picturesque Scenes.

(4) التقرير السنوي، المفوض، مقاطعة سولويزي، 1925، ZA7/1/9/2، لوساكا.

(5) Northern Rhodesia. The Royal Visit. 11 أبريل 1947. Details of the Programme and Broadcasting Arrangements, P3/13/2/1، لوساكا.

لكن الزيارات الملكية كانت مناسبات نادرة في أفريقيا الاستعمارية، وكان ينبغي المحافظة على إجلال الملك من خلال الطقوس الموضوعة محلياً. لذا بمقدور الرجال أن يصلوا إلى أعلى المراتب من خلال المساهمة في ذلك. ولعل أكبر مثال على ذلك إدوارد توينينج الذي أصبح فيما بعد حاكم تنجانيقا. فقد ذكر كاتب السيرة الذاتية لتوينينج أن والدته قد تخلت عنها عائلتها لزاوجها من رجل دون مستوى العائلة، حيث كان والده يُعتبر رجلاً غير نبيل. ولم تكن حياة توينينج المهنية العسكرية مميزة، لذا فقد انتقل إلى الخدمة في المستعمرات عساه يحصل على مكانة مرموقة من خلال الخدمة في مجتمعات النبلاء في أطراف الإمبراطورية. ووجد توينينج في نهاية المطاف المكانة التي يطمح إليها من خلال قدرته على اختراع التقليد.

فعندما كان توينينج موظفاً إدارياً في أوغندا كتب ونشر كتيباً عن مراسم التتويج الإنجليزية علق عليه ملحق التايمز أنه على الرغم من أن الكتيب «لا يشكل كتاباً يغري أي شخص بالرجوع إليه لمعرفة التفاصيل التاريخية إلا أنه يتيح اتباع الطقوس الحديثة خطوة فخطوة، وهو الشيء المطلوب». وهكذا أثنى توينينج على التقاليد التي وضعها الآخرون، وشرع في عام التتويج 1937 بوضع تقاليده الخاصة. وقد أثار توينينج لأول مرة الانتباه والرضا الرسميين لنجاحه في تنظيم احتفالات عام 1937 في أوغندا، مما شكل انتصاراً لإبداعه في مجال المراسم. وقد وصف هذه المراسم في كتابه بصورة مفعمة بالحيوية قائلاً:

«أقمنا في المساء المهرجان العسكري وعرضاً للألعاب النارية اللذين كانا من بنات أفكاري شخصياً، حيث قمت بنفسي باختراعهما، وتدريب الناس عليهما، وتنظيمهما، وبناء كشك التذاكر، وبيع جميع التذاكر... وعندما وصل الحاكم ضغط على زر معين لم يكن له أي عمل في الواقع لكننا تظاهرنا أنه قد أشعل الشرارة الأولى لنار هائلة عبر البحيرة التي أطلقت بدورها 50 صاروخاً. وبدأ عازفو الأبواق بعزف مقطوعة Retreat في الظلام، ثم أضيئ أكثر من 40 من الأضواء الكاشفة، والأضواء الغامرة، والأضواء المسرحية، فقُرِعَتْ الطبول، وبدأت الفرقة الموسيقية بعزف موسيقى الاستعراض العسكري، وجلس الجمهور وهم يستمتعون بما نقدمه لهم... ثم سار بعض الفتية في موكب Toy Soldiers حيث حصلتُ على تفاصيل هذا الموكب من مدرسة الدوق يورك في دوفر، وقمت بتكييفها لتلائم الظروف المحلية. وقد ارتدى الصبية سراويل بيضاء، وستراً حمراء، وقبعات بيضاء صندوقية، في حين ارتدى الضابط جلد الدب... ثم واصلت الفرقة عزف موسيقى العرض العسكري، فالألعاب النارية، ثم رقصة الحرب من قبل 120 من المحاربين الذين يرتدون جلد النمر وريش النعام ويحملون الرماح والدروع. ثم عرضنا استعراض «من متوحش إلى جندي» لإظهار عملية تحول المحاربين المحليين إلى جنود حقيقيين».

وكان الحدث الرئيسي والأبلغ أثراً في تلك الأمسية هو نقل صوت الملك أو الإمبراطور الجديد الذي بث على الحشد عبر مكبرات الصوت المخفية. وأقيم في اليوم التالي احتفال في المحكمة العليا حضره الكاباكا،

والقضاة، والمحافظ، ورؤساء الأساقفة، «وهو أيضاً من اختراعي، وقد كان احتفالاً مهيباً وعظيماً»[1].

وأظهر توينينج في بقية حياته المهنية المميزة نفس الاهتمام بالاحتفاليات الموضوعة، وقد أصبح حاكماً لامعاً لتنجانيقا. وفي النهاية أصبح مثالاً جلياً للتقاليد الموضوعة، حتى إنه باع عباءة الصليب الكبير التي لديه ووسامي القديس مايكل والقديس جون لشراء «رداء مستعمل مزين بفرو حيوان القاقام»[2].

وأُخذت هذه التقاليد على محمل الجد في كل مكان في أفريقيا المستعمرة البريطانية؛ ففي نقاش كتب مؤخراً حول «الدولة والفلاحين في أفريقيا المستعمَرة» جون لونسديل قائلاً «ربما يمكن دراسة مسألة تحول أفريقيا إلى دول من خلال مهرجاناتها»، مضيفاً:

أقيمت في أنحاء الإمبراطورية وحتى في منطقة كاكاميجا الصغيرة الواقعة في تلال غرب كينيا احتفالات اليوبيل الفضي للملك جورج الخامس في 6 مايو 1935. وقد كانت سلطة الدولة تتمثل بمواكب رجال الشرطة... وتجلت عظمة الحكم بكلمة الحاكم التي قرأها نيابة عنه مفوض المنطقة، وأكد فيها أن الملك جورج موجود بصورته على نقود رعاياه وميداليات زعمائهم، وشدد على فكرة أنه «حاكم عظيم جداً يحبه شعبه حباً جماً ولا يألو جهداً في ضمان الحكم العادل لرعاياه. وهو لا ينفك يهتم اهتماماً شخصياً بمصلحتكم». وحتى المدرسين الذين يقودون آراء الفلاحين كانوا يكرسون شرعية الفلاحين من خلال تخطي موظفي الملك وتقديم المظالم لمجلس العموم لمعالجتها... وكانت العائلة المالكة مرتبطة بتحسين مواطنة الفلاحين، ففي عيد الملكة فيكتوريا «لم تكن إلا قلة قليلة من الناس تملك أية ملابس ما عدا الجلود والبطانيات ولاكاد تعرف القراءة. لكن الآن صارت لديكم السكك الحديدية والطرق والمدارس والمستشفيات والمدن والمراكز التجارية التي تتيح لكم الفرصة للتطور الذي تحققه الحضارة والحكم الرشيد». وقد كانت التطورات الاستعمارية مرتبطة بتحسين الترفيه لدى الفلاحين. وشملت الاحتفالات عرضاً للفرق الكشفية المحلية... وكان الحكام يسعون لكسب مودة رعاياهم من خلال الكرنفالات، بل عن طريق العربدة واللهو الصاخب تقريباً؛ فقد كانت هناك ألعاب للأفارقة فقط مثل العمود الزلق، ولعبة شد الحبل، وضرب كرة القدم وهم معصوبو العينين. ولكن كانت هناك أيضاً ألعاب للبيض والسود معاً مثل سباق الدراجات، وسباق الحمير، وحتى مباريات كرة القدم التنكرية بين الأوروبيين والهنود التي كان السكان الأصليون يتمتعون برؤيتها. وقد ترك الاقتصاد الفلاحي أيضاً بصمته على تلك الاحتفالات؛ فقد كانت هناك مسابقات البحث عن القطع النقدية بين البيض المكسور والطحين... كما أن ثقافة الفلاحين كانت حاضرة أيضاً؛ فقد بدأت الاحتفالات بقداسات الكنيسة، حيث حضر الأوروبيون القداس

(1) داريل بايتس، A Gust of Plumes: A Biography of Lord Twining of Godalming and Tanganyika، (لندن، 1972)، الصفحات 102 - 105.
(2) المرجع نفسه، ص 286.

الأنجيليكاني المخصص لذوي الثقافة الراقية، في حين أن الأفارقة حضروا الاحتفال الكاثوليكي لذوي «الثقافة الوضيعة»[1].

ومن الواضح أن المسؤولين البريطانيين أخذوا كل ذلك على محمل الجد، فقد رفض توينينج عندما أصبح حاكماً لتنجانيقا التفاوض مع اتحاد تنجانيقا الأفريقي الذي يتزعمه نيريري Nyerere؛ لأنه اعتبره خائناً للملكة. لكن من الصعوبة بمكان تقييم مدى جدية هذا الموضوع لدى الأفارقة. فلونسدايل يصف احتفالات اليوبيل الفضي لكاكاميجا كجزء من «توطين الدولة»، ويبين كيف أن قادة الفلاحين الأفارقة المحليين انسجموا مع مفهومها، ففي روديسيا الشمالية طلب زعماء القبائل من الملك من خلال الحاكم الحصول على أسلحة أو بزات، وأرسلوا للملك هدايا من جلود النمور أو أنياب الفيلة، كما أن جمعيات الرقص الأفريقي انتخبت ملوكاً وقياصرة لترؤسها من خلال مراسم مناسبة، وقال دعاة المذهب الذي يؤمن بعودة المسيح إلى الأرض بعد ألف سنة: إن الملك جورج الذي يخدعه حتى الآن مستشاروه الفاسدون سيتسلم السلطة المباشرة، وسيقود الناس إلى العصر الذهبي[2]. ويبدو أن رمز الملكية كان يروق لخيال الأفارقة، وربما يكون قد ساهم أيضاً لبعض الوقت في تحقيق نوع من التوافق الإيديولوجي بين الأوروبيين والمتعاونين معهم من الأفارقة. وكما سنرى كان هنالك قدر كبير من سياسة التعاون ضمن الحدود التي وضعتها نظرية الحكم الملكي الاستعماري. لكن كما يبين جمود توينينج الفادح في تنجانيقا، فبعد أن أدى التلاعب الاستعماري بالنظام الملكي - بل حتى بمجمل عملية اختراع التقاليد - غرضه أصبح في نهاية المطاف ذا نتائج عكسية. فاستخفاف توينينج الواضح واستعداده لتصنيع التقاليد لم يستطع أن يخفي التزامه العميق بالملكية والأرستقراطية والتقاليد الجديدة؛ فقد كان اختراع التقاليد أسهل من تعديلها بعد وضعها لتصبح مرنة. فالتقليد الموضوع يختلف عن العرف الناتج عن التطور غير الواعي بأنه لا يؤخذ على محمل الجد إلا إذا اتُبع حرفياً.

محاولات أفريقية لاستغلال التقاليد الأوروبية الجديدة:

من وظائف اختراع التقاليد في أوروبا في القرن التاسع عشر إعطاء صورة رمزية سريعة للأنواع الجديدة للسلطة والخضوع، ففي أفريقيا، وتحت تأثير تبسيط الحكم الاستعماري، أصبحت الصور الرمزية أبسط

(1) جون لونسدايل، State and Peasantry in Colonial Africa، الفصل Peoples History and Socialist Theory، تحرير صموئيل رافائيل (لندن، 1981)، الصفحتان 113 - 114.

(2) ورد بديل مثير للاهتمام يذكّر بخدعة من الفكر الإمبريالي في عظة في بولاوايو في يونيو 1923 لمعلم واتش تاور، كونجا، حيث يقول: «يقول الملك جورج الخامس الحقيقة إلى الإنجليز، لكن الناس في هذا البلد لا يلتزمون بكل ما يقوله، وإنما يضعون لأنفسهم قوانينهم الخاصة. ففي عام 1912 أراد الملك أن يأتي إلى روديسيا ليرى السكان الأصليين ويغيّر القانون لهم، لكن البيض في روديسيا الجنوبية أرسلوا له رسالة طلبوا منه فيها أن لا تأتي لأن البلاد مبتلاة بالكثير من الأمراض»، الملف N3/5/8، المحفوظات الوطنية، روديسيا، سالزبوري.

وأكثر تأكيداً. لذا لم يغب عن المراقبين الأفارقة للمجتمع الاستعماري الجديد الأهمية التي علقها الأوروبيون على الطقوس العامة للملكية، وتدرج الرتب العسكرية، والطقوس البيروقراطية. وقد اتهم الأوروبيون الأفارقة الذين كانوا يسعون للتلاعب بهذه الرموز بأنفسهم دون قبول الآثار المترتبة على الخضوع لتقاليد الحكم الجديدة بالتفاهة، وبأنهم يخلطون بين الشكل والواقع بتصورهم أنه من الممكن الوصول إلى السلطة أو الرخاء بمجرد محاكاة الممارسة الطقسية. ولكن إذا كان ذلك صحيحاً فإن الإفراط في التركيز على الشكل قد وضعه بالأصل المستعمرون البيض أنفسهم، ومعظمهم من المستفيدين من الثروة والسلطة، وليسوا الموجدين لها. فإذا كان احتكارهم لطقوس ورموز التقاليد الجديدة مهماً جداً للبيض فإنه من الحمق أن يسعى الأفارقة للاستئثار بها.

ويبدو لي أنه ثمة أربع طرق سعى من خلالها الأفارقة بالاستفادة من التقاليد الأوروبية الموضوعة بطريقة مستقلة نسبياً ودون قبول الأدوار التي أسندها لهم الأوروبيون من خلالها. فمن ناحية سعت البرجوازية الأفريقية الطامحة إلى الاستحواذ على مجموعة من المواقف والأنشطة التي تحدد الطبقات الوسطى الأوروبية. وعلى صعيد آخر ناضل العديد من الحكام الأفارقة ومؤيدوهم للحصول على الحق في التعبير عن سلطتهم عن طريق استخدام ألقاب ورموز النظام الملكي الأوروبي التقليدي الجديد. وكذلك كان هناك أفارقة كيّفوا الرمزية الأوروبية التقليدية الجديدة من خلال روح الأزياء، وإظهار أنهم متطورون، لكن ليس من خلال الإمعان في تقليد الأوروبيين، وإنما من خلال إظهار قدرتهم على مواكبة التطور، ومعرفة واقع السلطة الاستعمارية والتعليق عليها بذكاء. لكن كان أكثر استعمال التقاليد الأوروبية الجديدة إثارة للاهتمام استخدامها من قبل الأفارقة الذين وجدوا أنفسهم دون جذور، وباتوا بحاجة لاكتشاف طرق جديدة لتكوين مجتمع جديد.

ولعل أوضح بيان لطموحات البرجوازية الأفريقية الصغيرة واعتمادها على التقاليد الجديدة للطبقة الوسطى البريطانية هو ما جاء في البحث الذي قام به بريان ويلان حول أفارقة كيمبرلي الذين تلقوا تعليمهم في الإرساليات التبشيرية في العقد التاسع من القرن التاسع عشر، إذ يقول: «كانت كيمبرلي في العقد التاسع من القرن التاسع عشر مكاناً بريطانياً بالدرجة الأولى فقد كانت الحياة اليومية في مدينة الماس كما في أي مكان آخر من الإمبراطورية تعبّر بصورة جلية عن معنى واقع الهيمنة البريطانية». ويوجد في المدينة:

«طبقة متنامية ومترابطة من الأفارقة المتعلمين الذين جذبتهم كيمبرلي بسبب فرص التوظيف التي تقدمها وإمكانية استفادتهم من المهارات التي لديهم والمرتبطة بقدرتهم على القراءة والكتابة».

وكان هؤلاء الرجال يتطلعون ليصبحوا من مواطني العالم الليبرالي البريطاني في القرن التاسع عشر الآمنين، وهو عالم الحرية والمساواة في ظل القانون العام، والحصول على حقوق التملك وممارسة النشاطات

التجارية. وفي الوقت نفسه سعوا إلى تجسيد جنسيتهم الخاصة بهذا العالم من خلال إتقانهم لتقاليد الطبقة الوسطى البريطانية الموضوعة في أواخر القرن التاسع عشر.

وقد فاقوا المستعمرين البيض في ولائهم للتاج، حيث «كان الرمز المهم والمنتشر الذي يعبر عن القيم والمعتقدات التي تمثلها هو شخصية الملكة فيكتوريا، لذا فقد احتفلوا باليوبيل الماسي للملكة في عام 1897 مع إقامة الولائم وإلقاء الكلمات التي تعبر عن إنجازاتهم «التقدمية» وثقتهم في النظام الملكي كضامن منهم. وأقاموا «شبكة من الأنشطة الاعتيادية والمشاركات في الكنائس والنوادي والمجتمعات»، وقبل كل شيء تمسكوا بالرياضة التي كتب عنها ويلان قائلاً:

كانت الرياضة مهمة في حياة البرجوازية الأفريقية الصغيرة في كيمبرلي؛ لأنها توفر مزيداً من الارتباط ووسيلة لنشر القيمة المهيمنة في المجتمع الذي يعيشون فيه. فقد كانوا يلعبون التنس في أحد ثلاثة أندية هي: Blue Flag Tennis Club، وChampion Lawn Tennis Club، و Come Again Lawn Tennis Club. غير أن الكريكيت والرجبي كانتا الرياضتين الرائدتين في مستعمرة كيب عموماً.. وكانت الكريكيت اللعبة التي خصت بها البرجوازية الأفريقية الصغيرة نفسها، ولا عجب في ذلك لأن الكريكيت ليست مجرد لعبة، وإنما هي عرف بريطاني فريد يجسد كثيراً من القيم والمثل العليا التي تطمح لها هذه الطبقة. والكريكيت هي ساحة تدريب اجتماعي. وقد كانت المقارنة بين لعبة الكريكيت والحياة مقبولة بشكل عام على نطاق واسع، كما أنه لا جدال في قيمتها في تطوير الشخصية. فقد كتب أحد الكتّاب في كتاب Diamond Fields Advertiser: «يشتمل الجهد الرجولي للكريكيت على الحذر والحرص والصبر والقرار الصائب»، لذا فإن فكرة الإمبراطورية تجسد الكريكيت وتنشرها.

وفي كيمبرلي كان الناديان الأفريقيان اللذان يدير كل منهما عدة فرق هما Duke of Wellington Cricket Club وEccentrics Cricket Club، وهما يرمزان إلى الصفات التي تأسست عليها الإمبراطورية البريطانية[1]. وبطبيعة الحال اعتُبر على مدى تاريخ جنوب أفريقيا الطويل أن البيض هم الذين كانوا يأخذون المثاليات الإمبراطورية على محمل الجد، ولم يكن هناك مجال للطبقة الحاكمة السوداء التي تلعب الكريكيت. لذا فقد اضمحلت الكريكيت الأفريقية واستُبدلت في وقت لاحق بكرة القدم البروليتارية التي أصبحت الرياضة الجماهيرية لأفريقيا الحديثة. ولم يستطع المجتمع الكريولي أن يظهر بانتظام قوته الحقيقية من خلال الطقوس الأوروبية التقليدية الجديدة والفخمة إلا في بعض المجتمعات الاستعمارية الاستثنائية مثل سيراليون.

---

(1) بريان ويلان، An African in Kimberley: Sol. T. Plaatje, 1894 - 1898, Conference on Class Formation, Culture and Consciousness: the Making of Modem South Africa (يناير 1980)، الصفحات 3، 5، 14 – 15.

ووجد الحكام الأفارقة «القبليون» أنفسهم يتنافسون لإظهار الصفات الملكية التقليدية الجديدة؛ لأن وضعهم كان مهدداً في كل مكان أثناء الفترة الاستعمارية المتوسطة. ففي الأيام الأولى كان المسؤولون الاستعماريون سعداء بالاعتراف بالحكام الأفارقة كملوك، وتقديمهم بشكل ملكي كما كانت الحال من أجل ريندي Rindi. لكن مع ترسيخ الأنظمة الاستعمارية لقواعدها أضحت أقل اعتماداً على تقديم التنازلات للحكام الأفارقة، فبدأت عملية الانكماش. وهكذا فقد اعتمدت كثير من مطالبات إدارة شركة جنوب أفريقيا البريطانية بشمال غرب روديسيا على التنازلات التي اكتسبها ملك باروتيسلاند ليوانيكا. وكان ليوانيكا يوصف بأنه ملك عظيم، وكان يكافأ بالتمتع بسحر بريق التاج البريطاني، وقد تجلى ذروة مجده بدعوته لحضور تتويج إدوارد السابع في عام 1902، واستُقبل ليوانيكا بحفاوة وتكريم من قبل «المجتمع» الإنجليزي:

كانت هناك عربة ملكية تحت تصرفه، وقد تم فصل خيوله من مركبته في قرية دورسيت كي يتمكن القرويون من جر العربة، وعلّمه بعض الأشخاص مثل دوقة آبركون لعب بعض الألعاب البسيطة في حفلات الشاي.

وشُجع على الحصول على استخدام بعض الرموز الاحتفالية الملكية البريطانية في كل من انجلترا ودياره مثل الأريكة الملكية، وبذة أميرال كاملة، والمعاطف القرمزية لخدمه في ليلوي Lealui. وقال حاكم لوزي القديم: «عندما يجلس الملوك معاً لا يفتقرون إلى المواضيع التي ينبغي مناقشتها»[1].

ولكن سرعان ما أُنكِر عليه كونه ملكاً، فعند شعور إدارة روديسيا الشمالية بالأمن قلصت صلاحيات ليوانيكا رافضة احتجاجاته، وذلك من خلال التلاعب بالرموز الملكية. فقد طُلب أن تتم تحية المفوض السامي والمسؤول بتحية لوزي الملكية، وألا يتم الإشارة إلى ليوانيكا بلقب «الملك» لأن ذلك يرفع من مكانته فوق الزعماء الآخرين ويشبّهه بالملكية الإمبراطورية[2]. وثمة نمط مماثل أيضاً في مملكة أنكول التي دعم فيها الاستعمار ملكية أنكول في البداية، لكن ما لبث أن «كره المسؤولون في البلاد إطلاق لقب الملك على حكام الدول الأفريقية الصغيرة»[3].

وفي الفترة الاستعمارية المتوسطة هذه سعى الحكام الأفارقة لاكتساب لقب الملك، والحصول على دعوات لحضور مراسم التتويج البريطاني، والتعبير عن سلطتهم الداخلية من خلال التيجان والعروش ومراسم التتويج على النمط البريطاني والاحتفال باليوبيل. فقد تمكن أوماجابي Omugabe من أنكول

---

(1) هنري رانجيلي إلى «عزيزي السيد كوهين»، مارس 1938، مخطوطات تاريخية RAI/1/1 ,20، لوساكا، جي كابلان، The Elites of Barotsetond 1878 - 1969، (كاليفورنيا 1970).

(2) إم آر دورنبوس، Regalia Galore: The Decline and Collapse of Ankole Kingship، (نيروبي، 1975).

(3) المرجع نفسه.

من الحصول على عرش وشعار للنسب الملكي وتاج[1]. وأما ييتا ـ وهو خليفة ليوانيكا ـ فقد سعى جاهداً للحصول على وضع ملكي خاص، حيث حصل على بعض المزايا. فكلما زارت شخصية ملكية روديسيا الشمالية بحثت الإدارة الاستعمارية عن مكان شيء آخر غير شلالات فيكتوريا كي تزورها هذه الشخصية، لكنها كانت دائماً تعود إلى لوزي. وعندما استعرض الحاكم إمكانيات الاحتفاء بزيارة أمير ويلز في عام 1925 وجد أنه «لا أحد من هؤلاء الزعماء يمكن أن يتركوا انطباعاً جيداً»[2] لكنه واسى نفسه بأن «من شأن الطبيعة المائية للوزي أن تعطي احتفالات السكان المحليين عنصراً رائعاً»، لذا أحضر ييتا أسطوله إلى نهر زامبيزي لملاقاة الأمير، لكنه كان حريصاً على التأكيد في كلمته بأنه «كان من الممكن أن نشعر بسرور بالغ لو استقبلنا ورحبنا بسموك الملكي في ديارنا بالترحيب الرسمي المناسب»[3]. وعلاوة على ذلك كانت هناك عدة آلاف من رجال لوزي يعملون في مناجم وبلدات الجنوب حيث يعمل العديد منهم ككتبة ومشرفين. وكان هؤلاء «الرجال الجدد» على استعداد تام للتبرع بالمال وصياغة العرائض من أجل استرداد لقب «الملك» لحاكمهم الأعلى. وفي النهاية حصلت باروتسيلاند على وضع خاص يقتضي ألا تقوم الإدارة بفرض الإصلاحات المحلية فرضاً، وإنما أن تقوم بالمساومة مع ييتا.

واستناداً إلى كل هذه المزايا سجل ييتا انتصاراً رمزياً في نهاية فترة حكمه. وكان مصمماً على حضور تتويج عام 1937، إلا أنه كانت هنالك عقبات هائلة. وقرر وزير الخارجية في لندن في البداية عدم دعوة أي حاكم أفريقي إلى الحفل، وأن يكتفي بالأمراء الهنود. وارتأى المسؤولون في روديسيا الشمالية أن التتويج هو طقس سري يخص البيض فقط، وأنه ينبغي ألا يتمكن الأفارقة من اختراق قدس الأقداس هذا، وأن قداس التتويج «لا يعني شيئاً للغالبية العظمى من السكان المحليين»[4]. لكن ييتا استغل جميع مزاياه، وقدم تنازلات بشأن «الإصلاح»، فتمت دعوته. وشكل تقدمه جنوباً نصراً كبيراً له، حيث تدفق العمال المهاجرون من لوزي إلى خط السكة الحديدية للتبرع بأموال للرحلة. وكان الملك في استقبال ييتا، حيث قدم له ييتا تحية لوزي الملكية، وعاد منتصراً إلى باروتسيلاند التي أعرب فيها التقدميون اللوزيون عن سعادتهم البالغة بالشرف الذي أنعمت به الإمبراطورية البريطانية على باروتسيلاند من خلال دعوة سموك لحضور التتويج، والأكثر من ذلك من إعطاء سموك أفضل المقاعد في الدير، وهو امتياز لم يحظ به سوى عدد قليل من بين الآلاف والملايين من الناس[5].

وقد سُجل هذا الانتصار للأجيال القادمة من قبل وزير ييتا، جودوين مبيكوسيتا، في كتابه Yeta III's

(1) إم آر دورنبوس، Regalia Galore: The Decline and Collapse of Ankole Kingship، (نيروبي، 1975).

(2) السير هربرت ستانلي إلى السير جيفري توماس، 7 يوليو 1925، P3/13/3/8، لوساكا.

(3) خطبة ييتا الثالث، 18 يونيو 1925، RC/453، لوساكا.

(4) محضر اجتماع وزير الدولة مع الحاكم، 6 فبراير 1937، 1/ 1792، لوساكا

(5) لمزيد من المعلومات حول زيارة ييتا لإنجلترا انظر الملف 2/ 364، الجزء الثاني، لوساكا.

Visit to England الذي نشره في عام 1940، حيث كتب مبيكوسيتا قائلاً:

«كان التتويج أكبر حدث رأيناه على الإطلاق، أو ربما سنراه في حياتنا. فلا أحد يمكن أن يتصور عندما يرى موكب التتويج أن ذلك الحدث يجري على الأرض، وإنما سوف يعتقد إما أنه يحلم وإمّا أنه في الجنة».

لكنه أوضح أيضاً أن ييتا قد حيا الملك جورج كملك لآخر، وأن ملك سوازيلاند سوبهوزا Sobhuza الثاني قد أبرق لييتا قائلاً «أتمنى أن تحيّوا الملك بالروح الملكية وآداب السلوك الأفريقي»[1].

ولم يكن الزعماء العظام الذين كانوا يتمتعون في وقت من الأوقات بلقب «الملك» هم فقط الذين لعبوا هذا النوع من السياسة الرمزية، فقد كان اللجوء إلى التقليد الجديد الملكي من إحدى طرق وضع التقاليد «القبلية» التي كانت تتم في الفترة الممتدة بين العقد العشرين والثلاثين من القرن العشرين[2]. وقد وصف ليروي فيل ما حدث للناطقين بلغة تومبوكا الذين يتسمون بأعراف دينية واجتماعية مختلفة، حيث صار في ظل الاستعمار لدى مجموعة من هؤلاء الأفارقة الذين تلقوا تعليمهم في الإرساليات الدينية أعراف دينية واجتماعية مختلفة، وجعلوا لتومبوكا أهمية خاصة. فقد عُيّن تشيلونجوزي جوندوي زعيما لهم في عام 1907، وبدأ حملة لجعل وضعه الملكي ينطبع في عقول سكان تومبوكا، فاحتفل في كل عام بالذكرى السنوية لتوليه العرش، وبدأ باستخدام لقب «الملك». وكان يدعمه في ذلك نخبة الإرساليات الدينية الذين بدؤوا بابتكار تاريخ أسطوري لإمبراطورية تومبوكا القديمة. وبهذه الصدد قال ليروي فيل:

«لا عجب في قبول النخبة المثقفة بالقيم التقليدية والتسلسل الهرمي للمجتمع في ظل حكم الزعماء نظراً لطبيعة التعليم الفيكتوري الذي تلقوه في المدارس الإرساليات الدينية».

وحاول مفوض المنطقة التحقق من اكتساب جوندوي النفوذ، وقال: «لقد حذرته بأنه لا ينبغي أن ينتحل لقب الملك». لكن عندما توفي تشيلونجوزي جوندوي في عام 1931 تغيرت الأمور، حيث باتت الإدارة الاستعمارية تحبذ سياسة الحكم غير المباشر مما أتاح مجالاً واسعاً للنخبة من واضعي التقاليد.

وقد أيد وزير أفريقي هو إدوارد بوتي ماندا ابن نجل تشيلونجوزي جوندوي، جون جوندوي، كزعيم جديد. واستمد ماندا طقوس التتويج من التتويج البريطاني بما في ذلك سلسلة من «نذور الزعامة» من قبيل «هل تعد رسمياً بحماية ديننا المسيحي وأن تخضع لتعاليم الكتاب المقدس التي هي المرشد للحكم الصالح

---

(1) جودوين مبيكوسيتا، Yeta IIIs Visit to England (لوساكا، 1940).

(2) تيرينس رينجر، Traditional Societies and Western Colonialism, Conference on Traditional Societies and Colonialism (برلين، يونيو 1979). نشرت تحت عنوان Kolonialismus in Osl - Und Zentral Afrika، من تحرير إتش جيه جريفيمير، Traditionale Gesellschaften und europaischer Kolonialismus، (فرانكفورت، 1981).

لشعبك؟». وبدأت زعامة تومبوكا تحصل على خصائص الملكية المسيحية التقدمية[1].

ويبدو أن محاولات التلاعب هذه برمزية الملكية البريطانية كانت معقدة، فإذا كانت من وجهة نظر الزعماء عبارة عن إعادة تأكيد الوضع فقد كانت من وجهة نظر الدارسين في الإرساليات الدينية أيضاً محاولة لإعادة تعريف السلطة، فقد كتب مبيكوسيتا قائلاً:

«توضح طقوس التتويج البريطاني التعاون الكبير بين التاج والشعب، الأمر الذي يظهر أنه كما أن أفراد الشعب هم رعايا الملك، فهو أيضاً من رعاياهم. وإنها لمفاجأة كبيرة بالنسبة لنا أن نرى أن الملكة في بريطانيا تتشارك في التتويج مع الملك. إنها علامة على الزواج الذي لا رجعة فيه، والشراكة الحقيقية في الحياة. وقد قدّرت الحضارة الأوروبية ذلك لقرون، ونأمل أن يتمكن هذا الجيل من تحقيق ذلك من خلال التدريس والاقتداء بالأمثلة التي قدمتها لنا هذه الحضارة».

وأعرب معلمو اللوزيين عن أمل في أن «يفتح حضور بيتا حفل التتويج الباب أمام طبقة المتعلمين في باروتسيلاند، وأن تنهض بالبلاد من خلال تبنّي بعض الخطوط الحضارية القائمة في إنجلترا»[2]. وهكذا اعتُبرت التقاليد البريطانية الجديدة مرة أخرى مصدراً للتغيير والتحديث في أفريقيا.

ولكن حد الالتزام بالرمز الملكي في نهاية المطاف من سلطة المستعمرين، لذا فإن ثماره بالنسبة للأفارقة كانت غامضة في أحسن الأحوال، فقد أدرك الأفارقة المتعلمون أن الطريق نحو إحداث السلطة الحقيقية للتغيير والتحديث لا يكمن في «الممالك» الأفريقية الصغيرة نسبياً، لذا بدؤوا باختراع الوطنية بدلاً من التقاليد القبلية. وعندما زار الملك جورج السادس روديسيا الشمالية في عام 1947 سعى المثقفون الأفارقة إلى الاستفادة من هذه المناسبة من خلال إلقاء خطب الولاء التي ركزت على عدد من النقاط الوطنية. وأصبح هناك فرق واضح بين هذه الاهتمامات وتلك الخاصة بالحاكم الأعلى الذي أقام في عام 1947 حفلا رائعا آخر[3].

وأوضح دورنبوس أن التحول من الأعراف الملكية المرنة والقابلة للتكيف إلى ملكية استعمارية «تناسب الهيكل البيروقراطي المزين بالرسميات الجديدة» كان جوهر التغيير في أنكول الذي حول أوموجابي Omugabe إلى «أداة للتسلسل الهرمي البيروقراطي، وإلى إنزال القيم التقليدية إلى مستوى التقاليد الشعبية». فقد أدى طموح الحكام الأفارقة ليصبحوا مثل الملك أو الإمبراطور إلى جعلهم يشبهونه

(1) ليروي فيل، Ethnicity, Language and National Unity (ورقة ندوة في جامعة زامبيا، 1978). يقوم الدكتور فيل بتحرير مجلد حول الأعراق والاقتصاد السياسي في جنوب أفريقيا.

(2) مبيكوسيتا، مرجع آنف الذكر، الصفحات 56، 63 - 64، 145.

(3) الملف 3/ 234، لوساكا. وهو يحتوي على كل من الخطابات الأصلية وصيغها بعد الرقابة.

فعلاً، وباتوا يشغلون مركزاً شرفياً بدلاً من مركز سياسي أو ثقافي لمجتمعاتهم. لقد كانت عملية أوجزها دورنبوس بصورة رائعة في عنوان كتابه «وفرة الشعارات Regalia Galore». لكن خلافاً لاحتفاليات الملك أو الإمبراطور التي مازالت لها وظيفة في بريطانيا والتي تقلصت في فترة ما بعد الإمبريالية، تحولت احتفاليات ملوك أفريقيا في النهاية إلى شيء لا يعكس أي شيء مهم. وقد تم إلغاء ملكية أنكول دون معارضة تذكر، ووصفت الصحافة المحلية الانتقال إلى رمز السلطة البيروقراطية الأكثر انفتاحاً بعبارة «كرسي رئيس مجلس الإدارة يستبدل العرش»[1].

لكن لم يكن الحكام ورجال الدين الأفارقة الوحيدين الذين حاولوا التلاعب برموز التقاليد الأوروبية الموضوعة. فقد استحوذ عليها أيضاً الآلاف غيرهم الذين كانوا يختبرون الاقتصاد الاستعماري، سواء أكانوا عمالاً مهاجرين أم كتبة وموظفين صغاراً. فقد سعى كل من هاتين المجموعتين إلى التصالح مع المجتمع الاستعماري الجديد، وقاموا بذلك جزئياً من خلال المشاركة في جمعيات الرقص التي تستفيد من التقاليد الأوروبية الموضوعة للتعبير عن جوهر الاستعمار بوصفه مصدراً للهيبة، أو كعلامة على آخر صيحات الموضة. ووصف جون إيليفي جمعيات الرقص الساحلية في شرق أفريقيا الألمانية قبل الحرب العالمية الأولى قائلاً: إن جمعية الرقص ناجوما يا كيهوني كانت تنظم وصلات راقصة تكريماً للقيصر في عام 1911، حيث كانوا يرقصون رقصة «بوم Bom» التي تحاكي التدريبات العسكرية الألمانية، وتحمل اسم صوت مدفع رشاش. وكان الكتبة والخدم المنزليون «يحتفلون دائماً بعيد ميلاد القيصر من خلال رقصة تشابولينج chapaulinge»، حيث كان أعضاء جمعيات الرقص يجتمعون في منزل مؤثث على النمط الأوروبي، فيحتسون الشاي، ويقولون في نهاية الاحتفال «مرحى!» ثلاث مرات[2]. وقد نتج عن التقسيم الطبقي المماثل في مدن الساحل الكيني التنافس بين المهاجرين الأرينوتيين Arinoti والشباب المارينيين السواحليين؛ فالمارينيون يبتهجون بصورة أرستقراطية، وينتصرون على خصومهم من عوام الناس من خلال المواكب التي يترأسها نسخ عن الحكام والساسة مع البوارج والأدميرالات الذين يلبسون اللباس الكامل ويقومون بالتحية على الجسر. وقد تم تخليد إحدى المناسبات المجيدة بألبومات صور لامو التي تبيّن أعضاء مجلس اللوردات وهم يرتدون ثوبهم الاحتفالي بالكامل[3].

وكما قلت في مكان آخر فقد كانت هذه المناسبات الاحتفالية أكثر بكثير من مجرد تقليد البيض، فجمعيات الرقص تنحدر من جمعيات أقدم عكست على مدى عقود ـ وربما قرون ـ التغيير الذي تم في الساحل والريف، وباتت تعبر عن التحول في ميزان القوى من خلال تناول الأزياء العُمانية واعتماد أنماط هندية.

---

(1) Uganda Argus, 28 سبتمبر 1967.

(2) إيليفي، A Modem History of Tanganyika، الصفحتان 238 - 239.

(3) رينجر، Dance and Society in Eastern Africa.

وكانت جمعيات الرقص ماهرة جداً في الاستفادة من الانقسامات الأساسية داخل المجتمع الاستعماري الأوروبي وجعلها أساساً لمسابقات الرقص. فقبل الاستعمار كانت فرق الرقص الفرنسية تتنافس مع الفرق الألمانية والبريطانية، لكن في ظل الاستعمار صارت الفرق التي تمثل القوى البحرية تتنافس مع الفرق التي تمثل سلاح المشاة الاستعماري. فالفرق في كينيا التي تتسم بالولاء للتاج البريطاني والتي تسمى كينجي Kingi تتنافس مع الفرق التي تمثل خصوم الإنجليز كالأسكتلنديين. وتجوب مواكب الفرق الأسكتلندية في شوارع مومباسا، وهي ترتدي التنورات، وتعزف على مزامير القرب محتفلة بالاختراع الناجح للتقاليد الأسكتلندية في القرن التاسع عشر، لكن للأسف لم يكن للويلزيين حضور كبير في مسابقات الرقص الأفريقية![1].

وكان يقوم بهذه الرقصات إما رجال واثقون ببيئتهم الحضرية الساحلية وإمّا رجال لديهم منازل في المناطق الريفية ليعودوا إليها. لكن كان هناك آخرون يشعرون بأنه لا جذور لهم، لذا هم لا يحتاجوا للتفكير في التجربة الاستعمارية فحسب، وإنما لاكتشاف وسيلة لتنظيم حياتهم كلها أيضاً. وكان لا يفيد هؤلاء إلا تقليد أوروبي واحد على وجه الخصوص، وهو النظام العسكري الذي كان يشكل النموذج الأكثر وضوحاً، ولاسيما في بداية الحقبة الاستعمارية. وكان تمييز هذا النظام لحدود السلطة للسلطة واضحاً، وكذلك أساليبه في غرس الانضباط في العمل، فشكل جزءاً هاماً مركزياً في مرحلة مبكرة من المجتمعات الأوروبية الاستعمارية، ويبدو أنه قد قدّم نموذجاً كاملاً للمجتمع المؤثر. وكان هذا المجتمع جاهزاً لدرجة أنه استُخدم على نطاق واسع من قبل النظام العسكري والجو العسكري الذي أرساه المبشرون الأوروبيون الذين سلحوا ودربوا الأفارقة الذين تنصروا في وقت مبكر قبل تأسيس الحكم الاستعماري الرسمي، وواصلوا تدريبهم لتلاميذهم وتنظيمهم في فرق لعزف الطبول والمزمار في مرحلة متقدمة من الحقبة الاستعمارية[2]. لكن الانضباط المناسب لم يكن مجرد شيء فرضه البيض، وإنما كان شيئاً غالباً ما سعى إليه الأفارقة لأن التكيف مع مقتضيات النظام الاستعماري الجديد كان شيئاً يحتاجه الأفارقة أنفسهم. وكانت هناك حاجة إلى وجود نموذج جديد من التفاعل الاجتماعي، والتسلسل الهرمي، والسيطرة من جانب المجموعات الأفريقية العديدة التي تريد أن تتحول إلى مجتمعات محلية. وقد تمكن الأفارقة من الاستفادة من النظام العسكري لتحقيق هذه الأغراض جميعها.

ويستشهد الأستاذ أوجوت Ogot بقضية ملفتة للنظر، فقد زار المطران ويليس الأفارقة المتنصرين المبعثرين في غرب كينيا في العام 1916، فكتب قائلاً:

---

(1) رينجر، Dance and Society in Eastern Africa.

(2) تيرينس رينجر، The European Military Mode and the Societies of Eastern Africa (ورقة ندوة في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجليس، 1972).

«يعود الأفريقي المتنصر والمتدرب كلياً أو جزئياً إلى قريته الأصلية فيختفي عن الأنظار. وعندما تجتمع به الإرسالية التبشيرية فيما بعد تجده قد أصبح مسؤولاً عن جماعة صغيرة من القراء ما يلبث أن يخرج منها في الوقت المناسب مجموعة صغيرة من المتفقهين في أصول الدين. وهكذا يكبر العمل، لكن معظم مراحله الأولية تتم بصورة مستقلة بالكامل عن الأوربيين. مرة أخرى فإن الزائر إلى جماعات المصلين في كيسومو في أي يوم أحد سوف يرى ما لا يراه في أي مكان آخر غير كافيروندو Kavirondo، إذ سيرى أن المصلين قد حصلوا على تدريب، ويرتدون الزي العسكري. وسيرى أن بضع مئات منهم يلبسون قميصاً قصيراً أبيض مكتوباً عليه بخط أزرق وبشكل غير متقن عند الصدر الأحرف .C.M.K، ورُسم على الطربوش الأحمر صليب أزرق على خلفية بيضاء. وعند تدقيق النظر نكتشف وجود أزرار غامضة وأشرطة تمثل كل الرتب من العريف إلى العقيد، حيث يضعون زرين حمراوين على الكتف من أجل الملازم الأول، وثلاثة من أجل النقيب، وهلم جراً. وحتى الصليب الأحمر الذي يرمز للوحدة كان يضعه الضباط خارج المبنى. وتختلف الألوان وشكل الصليب على القبعة باختلاف المناطق، لكن الفكرة العامة تبقى ذاتها في كل مكان. والشيء المثير في ذلك هو أن كل ذلك هو من بنات أفكار المسيحيين المحليين أنفسهم، حيث صمم كل منهم زيه الخاص، ودفع ثمنه بنفسه. وقد تدربوا ونظموا أنفسهم من دون أية تعليمات أو تدخل من أي رجل أبيض، وهو دليل واضح على استقلال طبيعي يصعب العثور عليه»[1].

الأوروبيون وتقاليد أفريقيا:

أدخلت التقاليد الموضوعة في أوروبا في القرن التاسع عشر إلى أفريقيا للسماح للأوروبيين وبعض الأفارقة بالتعاون لغايات «التحديث»، لكن كان هناك التباس في الفكر الجديد التقليدي، فقد اعتقد الأوروبيون الذين ينتمون إلى هذا التقليد الجديد أو ذاك أنهم يحترمون الأعراف. وقد أحبوا فكرة الحقوق المفروضة القديمة، ومقارنة ألقاب الزعماء الأفارقة مع الألقاب النبيلة التي يدّعونها لأنفسهم. وقد كان ثمة سوء فهم عميق هنا؛ فبمقارنة التقاليد الأوروبية الجديدة مع الأعراف في أفريقيا نرى أن البيض كانوا بالتأكيد يقارنون بين أمور غير متشابهة على الإطلاق، فالتقاليد الأوروبية الموضوعة تتسم بعدم المرونة، وتتضمن مجموعة من القواعد والإجراءات المسجلة، مثل طقوس التتويج الحديثة. فقد أعادت الطمأنينة إلى القلوب لأنها تمثل ما هو ثابت في فترة مليئة بالتقلبات. والآن عندما يفكر الأوروبيون بالأعراف في أفريقيا فإنهم يعزونها بطبيعة الحال إلى هذه الخصائص نفسها. فتأكيد البيض أن المجتمع الأفريقي مجتمع محافظ في العمق، وأنه يعيش في إطار قواعد قديمة لم تتغير، وفي ظل إيديولوجية ترتكز إلى غياب أي تغيير، وفي إطار هرمي محدد بوضوح، لم يكن الهدف منه بأي حال من الأحوال اتهام الأفارقة بالتخلف أو

---

(1) إف بي ولبورن وبي أيه أوجوت، A Place to Feel at Home (لندن، 1966)، الصفحتان 24 - 52.

التردد في قبول التحديث، فكثيراً ما كان القصد منه الثناء على صفات رائعة للتقاليد، رغم أنه ثناء مبني على تصور خاطئ تماماً. وقد أضحى هذا الموقف تجاه أفريقيا التقليدية أكثر وضوحاً مع إدراك البيض في العقدين 1920 و1930 أنه لن يحدث تحول اقتصادي سريع في أفريقيا، وأن معظم الأفارقة سيظلون أفراداً من مجتمعات ريفية، أو مع كره بعض البيض للآثار الناجمة عن التغيرات التي حدثت. وقد لعب المتعاونون الأفارقة دورهم في إطار التقاليد الأوروبية التي أدخلت، ثم بدوا أقل إثارة للإعجاب من الأفارقة الحقيقيين، لكنهم بقوا محافظين على عالم التقاليد المناسبة الخاصة بهم.

ومشكلة هذا النهج أنه يسيء فهم واقع أفريقيا ما قبل الاستعمار بصورة كاملة، فبالتأكيد كان لهذه المجتمعات استمراريتها وأعرافها التي تحترمها، لكن لم تكن هذه الأعراف محددة بدقة، وإنما كانت مرنة جداً. وقد ساعدت هذه الأعراف على الحفاظ على الشعور بالهوية، كما أنها سمحت أيضاً بالتكيف بصورة تلقائية وطبيعية جداً لدرجة أنها غير محسوسة في كثير من الأحيان. وعلاوة على ذلك كان من النادر وجود النظام التوافقي المغلق الذي كان يعتبر من السمات التقليدية لأفريقيا. وقد أكدت جميع الدراسات تقريباً التي أجريت مؤخراً في أفريقيا في القرن التاسع عشر ما قبل الاستعمار أنه لم تكن هناك هوية «قبلية» واحدة، وإنما كان معظم الأفارقة يأخذون ويتخلون عن هويات متعددة، حيث يعتبرون أنفسهم في فترة معينة من رعايا زعيم معين، وفي فترة أخرى من أفراد طائفة معينة، وفي فترة مغايرة من عشيرة معينة، وفي فترة أخرى يُعدّ الواحد منهم عضواً من نقابة مهنية معينة. وتمتد هذه الشبكات المتداخلة للارتباطات على مناطق واسعة، وبالتالي فإن حدود نظام الحكم «القبلي» والتسلسل الهرمي للسلطة فيها لا تحدد آفاق الفكرة العامة للأفارقة. وينتقد ويم فان بينسبيرجن المؤرخين الأفارقة لقبولهم ما يسمى بـ«هوية شعب الشيوا Chewa» كمفهوم يفيد في تنظيم الماضي، إذ يقول:

ليست قبائل أفريقيا الوسطى الحديثة هي نفسها القبائل التي كانت موجودة في الماضي ما قبل الاستعمار، وإنما هي من نتائج الاستعمار، حيث أنشأها ضباط الاستعمار والمثقفون الأفارقة... ولم يتمكن المؤرخون من البرهان على تجانس شعب الشيوا Chewa المزعوم ودحض الأدلة التاريخية على الاندماج المتواصل وتفكك الجماعات الهامشية... فهم لا يفرقون بين نظام الأقدمية للحكام الذي فرضه الاستعمار وأدى إلى تجميد الديناميات السياسية والتنافسية في عهد ما قبل الاستعمار، وإيجاد عدم التوازن في السلطة والتأثير[1].

وبالمثل لم تتسم أفريقيا في القرن التاسع عشر بنقص المنافسة الداخلية والاجتماعية والاقتصادية من قبل سلطة شيوخ لا منازع لها، وقبول الأعراف التي أعطت كل شخص، صغاراً وكباراً، ذكوراً وإناثاً، مكاناً

(1) مراجعة إس جيه نتارا، History of the Chewa، تحرير هاري لانجوورثي، بقلم دبليو إم جيه فان بينسبيرجين، African Social Research (يونيو 1976)، الصفحات 73 - 75.

محدداً ومَحمياً في المجتمع. وكانت المنافسة والتنقل والسلاسة من ملامح المجتمعات الصغيرة كغيرها من التجمعات الكبيرة. وهكذا فقد أظهرت مارسيا رايت في سردها لواقع المجتمع في وقت متأخر من القرن التاسع عشر في ممر بحيرة تنجنيقا أن المنافسة الاقتصادية والسياسية قد ألغت «الأمن العرفي» الذي تكتسبه المرأة من خلال الزواج أو علاقات القرابة الموسعة؛ فقد كانت المرأة تجد باستمرار أن مكانتها التي حاولت من خلالها الحصول على الأمن تهتز، لذا باتت تسعى باستمرار لإيجاد مكانة جديدة لنفسها. وبطبيعة الحال نمت مبادئ الأمن العرفي والعلاقات الثابتة في وقت لاحق وفي القرن العشرين في هذه المجتمعات نفسها التي باتت تتسم بالتماسك من نوع «أوجاما ujamaa (أي العائلة الموسعة باللغة السواحيلية، وهو أساس مبدأ سياسة التنمية الاقتصادية والاجتماعية لجوليوس نيريري)» وعصر «التغيير السري» في القرن التاسع عشر الذي أصبحت فيه «العوامل الهيكلية الرسمية» أقل أهمية نسبياً من «المرونة الشخصية وسلطات اتخاذ القرار»، مما أتاح تحقيق الاستقرار. وتقول مارسيا رايت:

«لقد أملت السلطات الاستعمارية في السنوات التي تلت عام 1895 شروط إعادة البناء عندما باتت التهدئة تعني تجميد حركة السكان، وإعادة فرض العرقية، وزيادة صلابة التعاريف الاجتماعية»[1].

وهكذا كانت «الأعراف» في ممر تنجانيقا موضوعة أكثر منها مستعادة. وأما في الأماكن الأخرى التي أتاحت فيها دينامية القرن التاسع عشر التنافسية العديد من الفرص للشباب لإقامة قواعد مستقلة للنفوذ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، فقد شهد الاستعمار إقامة سلطة الشيوخ في مجال تخصيص الأراضي ومعاملات الزواج والشؤون السياسية. وكان حكم الشيوخ ذو النطاق المحدود ميزةً فارقة في القرن العشرين وليس التاسع عشر.

ومن العمليات التي تمت في القرن العشرين «تجميد حركة السكان، وإعادة فرض العرقية، وزيادة صلابة التعاريف الاجتماعية»، وقد شكلت هذه العلميات نتائج ضرورية وغير مخطط لها للتغيرات الاستعمارية الاقتصادية والسياسية من قبيل تفكك أنماط التجارة والاتصالات الداخلية، وتحديد الحدود الإقليمية، ونقل ملكية الأراضي، وإنشاء المحميات. لكن بعض تلك العمليات كانت نتيجة لإرادة واعية من جانب السلطات الاستعمارية ترمي «لاستعادة» النظام والأمن والإحساس بالانتماء للمجتمع عن طريق تحديد وتطبيق «التقاليد». والمسؤولون الذين بدؤوا بإعلان دعمهم للعوام الذين يستغلهم الزعماء الجشعون انتهوا بدعم سلطة الزعماء «التقليدية»؛ السلطة من أجل إحكام الرقابة الاجتماعية[2]. والمبشرون الذين بدؤوا بإخراج الأشخاص الذين تنصروا لتحويل القرى إلى «قرى مسيحية» انتهوا بإعلان فضائل

(1) مارسيا رايت، Women in Peril, African Social Research (ديسمبر 1975)، الصفحة 803
(2) هنري ميبليو، Reaction to Colonialism (مانشستر، 1971).

المجتمع «التقليدي» ذي النطاق الصغير. وسعى الجميع إلى تنظيم وفهم الظروف المعقدة كثيراً والتي كانت نتيجة لفوضى القرن التاسع عشر «غير التقليدية». لذا كان لا بد من «إعادة» الناس إلى هويتهم القبلية و«استعادة» العرقية كأساس لتكوين الجمعيات وتنظيمها[1]. ورغم أن العقبات الجديدة، وتجميد حركة السكان، وتحديد الهوية العرقية كانت تخدم المصالح الأوروبية المباشرة، إلا أن البيض اعتبروها «تقليدية» بصورة كاملة، وبالتالي شرعية. فقد تم اختراع معظم التقاليد في أفريقيا الاستعمارية عندما كان الأوروبيون يعتقدون أنهم يحترمون الأعراف الأفريقية القديمة. وما كان يطلق عليه القانون العرفي، وحقوق الأراضي العرفية، والهياكل السياسية العرفية، وهلم جراً، هي جميعها في الواقع من وضع الاستعمار.

وأُلفَت كثير من الكتب الأنثروبولوجية والتاريخية حول هذه العمليات، ولا يمكن أن ألخصها هنا. لكن يمكن إيراد بعض الملاحظات اللافتة التي تظهر الفكرة المراد إبرازها. فمثلاً يصف جون إيليفي «إنشاء القبائل» في تنجانيقا الاستعمارية قائلاً:

«يكمن مفهوم القبيلة في قلب الحكم غير المباشر في تنجانيقا. وعند صقل التفكير العنصري في العصور الألمانية اعتقد المسؤولون أن كل أفريقي ينتمي إلى قبيلة، تماماً كما أن كل أوروبي ينتمي إلى دولة. ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة ترجع إلى العهد القديم، إلى تاسيتس وقيصر، وإلى التمييز الأكاديمي بين المجتمعات على أساس الحالة والمجتمعات الحديثة على أساس العقد، وإلى علماء الأنثروبولوجيا في ما بعد الحرب الذين فضلوا استعمال كلمة «قبلي» بدلاً من كلمة «متوحش» الازدرائية. وكان ينظر إلى القبيلة على أنها وحدات ثقافية لديها «لغة مشتركة، ونظام اجتماعي واحد، وقانون عام راسخ»، وأن نظمها السياسية والاجتماعية قائمة على القرابة، وأن العضوية في القبيلة وراثية، وأن القبائل ترتبط فيما بينها بالنسب. غير أن المسؤولين المطلعين كانوا يعرفون أن هذه الصورة النمطية لا تمت إلا بصلة محدودة إلى تاريخ تنجانيقا المتعدد الوجوه. لكن هذه الصورة النمطية هي التي أقام عليها كاميرون وتلاميذه نظام الحكم غير المباشر من خلال «الوحدات القبلية». فقد كانت لديهم السلطة، فأسسوا الجغرافيا السياسية[2]».

أما إليزابيث كولسون فتصف تطور «قانون الأرض العرفي» بنفس الطريقة، إذ تقول:

«وُصف النظام الذي أنشئ حديثاً بأنه قائم على التقاليد، ويستمد شرعيته المفترضة من العادات الموغلة في القدم. لكن كان من غير المرجح أن يتم الاعتراف بالمدى الذي يشكل فيه هذا النظام انعكاساً للحالة المعاصرة التي أسسها بصورة مشتركة كل من المسؤولين الاستعماريّين والقادة الأفارقة».

---

(1) تيرينس رينجر، European Attitudes and African Realities: The Rise and Fall of the Matola Chiefs of South - East Tanzania، Journal af African History، عشرون، رقم 1 (1979)، الصفحات 69 - 82

(2) جون إيليفي، A Modern History of Tanganyika، الصفحتان 323 - 324.

والفكرة هي ليس فقط أن ما يسمى بالعادات تخفي في واقع الأمر التوازنات الجديدة بين السلطة والثروة؛ لأن ذلك هو ما كانت العادات في الماضي قادرة دائماً على القيام به، لكن هذا البناء للقانون العرفي أصبح قانوناً جامداً غير قادر على أن يعكس بسهولة التغيير في المستقبل. وتقول إليزابيث:

«توقع المسؤولون الاستعماريون أن تفرض المحاكم العادات الراسخة بدلاً من الآراء الحالية. وهكذا استعمل المسؤولون الاستعماريون الصور النمطية الشائعة للقانون العرفي الأفريقي في تقييم مشروعية القرارات الحالية، وأدرجوها في النظام «العرفي» لتولي المناصب»[1].

وبالمثل فقد بيّن وايت ماكجافي MacGaffey أن شعوب باكونجو قد انتقلوا من حالة ما قبل الاستعمار من «عمليات تشتيت واستيعاب، وتجنب السكان الخاضعين من عبيد وبيادق، والخلط بين الديون والأصول والفضائح والمظالم» إلى وضع استعماري لتعريف أكثر دقة وثباتاً للمجتمع وحقوق ملكية الأراضي. إن محك الجدارة بالنسبة لتطور التقاليد هو في كثير من الأحيان مفهوم القاضي الذي يرأس المحكمة للمجتمع العرفي والمستمد في النهاية من الصورة العالقة في المخيلة الأوروبية لمملكة بريستر جون الأفريقية... وتحتوي سجلات المحكمة دلائل على تطور أغراض الطب الشرعي بعيداً عن السحر نحو الإثبات والتفنيد... لذا فقد رجع أولئك الذين فقدت تقاليدهم قضيتها بعد سنة أو سنتين مع تقاليد أفضل.

ومرة أخرى، لا أرى كثيراً أن «التقاليد» قد تغيرت لاستيعاب الظروف الجديدة، وإنما اضطرت عند نقطة معينة للتوقف عن التغير. فحالما تم تسجيل «التقاليد» المتعلقة بهوية المجتمع وحق ملكية الأراضي في سجلات المحكمة وتعرضت لمعايير النموذج العرفي الموضوع، تم إنشاء جملة جديدة من التقاليد الثابتة.

نتج في نهاية المطاف توليفة من الجديد والقديم تسمى الآن بـ «العرف»، وتشكلت السمات الرئيسية للمجتمع العرفي بشكلها الحالي في العقد الثاني من القرن العشرين استجابة للشروط التي ظهرت بين عامي 1908 و1921[2].

وفي نفس الوقت تقريباً بدأ الأوروبيون بالاهتمام والتعاطف أكثر مع جوانب «التقاليد» «غير المنطقية» والطقسية، ففي عام 1917 اقترحت الإرسالية التبشيرية اللاهوتية الأنجليكانية للمرة الأولى أن يقوم المبشرون «بجمع المعلومات المتعلقة بالأفكار الدينية للرجل الأسود» حتى يمكن فهم علاقتها بالمجتمع

---

(1) إليزابيث كولسون، The Impact of the Colonial Period on the Definition of Land Rights، الفصل Colonialism in Africa، تحرير فيكتور تيرنر (كامبردج 1971)، الثالث، الصفحات 221 - 251

(2) وايت ماكجافي، Custom and Government in the Lower Congo (كاليفورنيا، 1970)، الصفحتان 207 - 208.

التقليدي. لذا بتنا نقول في القرن العشرين: لقد وضع العلم حداً لهذه الخرافات[1]. وبعد الحرب العالمية الأولى واجه الأنجليكانيون في شرق أفريقيا الحاجة إلى إعادة بناء المجتمع الريفي بعد ويلات القتال والكساد الذي تلاها، فبدؤوا في إجراء تحليلات أنثروبولوجية لتلك الجوانب من الطقوس «التقليدية» التي أسهمت في التوصل إلى الاستقرار الاجتماعي. وانطلاقاً من ذلك البحث جاءت سياسة «التكيف» المعروفة لدى المبشرين التي نتج عنها أبلغ مثال لمراسم بدء المسيحية لأبرشية ماساسي في جنوب شرق تنجانيقا[2]. وبوجه أعم ظهر من هذا النوع من الفكر والممارسة اللتين تركزان على استمرار وثبات الطقوس مفهوم ممعن في القدم «للديانة التقليدية الأفريقية» التي لم تعط تنوع وحيوية الأشكال الدينية الأفريقية لفترة ما قبل الاستعمار حقها.

تلاعب الأفارقة بالتقاليد الوضعية:

بطبيعة الحال لم يتحقق كل ذلك دون قدر كبير من المشاركة الأفريقية، فقد كتب جون إيليفي قائلاً: اعتقد البريطانيون خطأ أن التنجانيقيين ينتمون إلى قبائل، لكن التنجانيقيين أسسوا قبائل للعمل في الإطار الاستعماري... فالجغرافيا السياسية الجديدة كانت لتكون عابرة لو لم تشترك مع اتجاهات مماثلة بين أوساط الأفارقة. فقد اضطروا أيضا للعيش وسط تعقيد اجتماعي محيّر يرتكز إلى القرابة والتاريخ الموضوع. وعلاوة على ذلك أراد الأفارقة الحصول على وحدات عمل فعالة تماماً كما أراد المسئولون الوحدات الحكومية الفعالة... فقد اعتقد الأوروبيون أن الأفارقة ينتمون إلى قبائل في حين أن الأفارقة قد أسسوا القبائل لينتموا إليها[3].

وقد رأينا ـ حين كان الـ[illegible] ـبل تمبوكا ـ كيف تمكن حكام أفريقيا و«المجددون» المتعلمون في الإرسالية من الاتحاد فيما بينهـ[illegible] في محاولة للتلاعب برموز الملكية. ويبين إيليفي كيف ساعدت التحالفات المتشابهة في تطوير أفكار التراث «القبلي» وهياكله البنيوية.

وخلال العشرين عاماً التي أعقبت عام 1925 شهدت تانجنيقا عملية إعادة تنظيم اجتماعي واسعة اتحد فيها الأوروبيون والأفارقة لخلق نظام سياسي جديد قائم على التاريخ الأسطوري. وخلص أحد الموظفين ـ بعد تحليله منظومة [الحكم غير المباشر] ـ إلى أن مؤيديها الرئيسيين هم القادة التقدميون... ومن الواضح أنهم كانوا شخصيات رئيسية في الحكم غير المباشر، وكانت أهم ميزة لتلك المنظومة هي إخراج

---

(1) The Study of African Religion, Central Africa، الخامس والثلاثون، رقم 419 (نوفمبر 1917)، الصفحة 261.

(2) تيرينس رينجر، Missionary Adaptation and African Religious Institutions، الفصل The Historical، تحرير تيرينس رينجر وإيساريا كيامبو، (لندن، 1972)، الصفحات 221 - 251.

(3) إيليفي، المرجع الآنف الذكر، ص 324.

طاقاتهم... حيث وظفت الإدارات الوطنية عدداً كبيراً من أعضاء النخبة المحلية... وحتى المثقفين الذين كانوا بلا مناصب إدارية اعترفوا بالتدريج بتوارث السلطة... وفي المقابل، رحب عدد كبير من الزعماء بإرشاد المثقفين.

ويذكر إيليفي قيام اتحاد بين الزعماء التقدميين والأفارقة المتعلمين في الإرسالية في برنامج «المذهب التقليدي التقدمي». وكما سعى القوميون فيما بعد لخلق ثقافة قومية، سعى مؤسسو القبائل الحديثة إلى تأكيد الثقافة القبلية. واحتل المثقفون موقع الصدارة في كل حالة من الحالتين. وكانت المشكلة تكمن في التركيب، واختيار الأفضل من الثقافة الأوروبية، وتذويبه فيما بين أيديهم. وفي إطار عمل المثقفين على ذلك كان من الطبيعي أن يعيدوا صياغة الماضي حتى تصبح تركيباتهم ابتكارات جديدة بالفعل[1].

وكان ابتكار «ديانة تقليدية» أحد المجالات التي شهدت تفاعل المفكرين الأفارقة مع نظرية «التعديل» التبشيرية. فلم يكن الأفارقة يجرؤون على مناقشة توجهاتهم علناً، حتى درس المبشرون الديانات الأفريقية بعناية خلال عشرينيات القرن العشرين، فصنع مايكل كيكوروي Michel Kikurwe مدرس اللغة الزيغوية Zigua والمؤيد للثقافة القبلية صورة خيالية لعصر ذهبي للمجتمع الأفريقي التقليدي، وابتدع صامويل سيهوزا Samuel Sehoza فكرة تبشير العقائد الدينية المحلية بقدوم المسيحية.

ونحا هذان الرجلان نحو التبشيريين في التأكيد على وظيفة الدين في تثبيت المجتمع. [كتب كيكوروي]: «في كل منطقة كان الرجال والنساء منشغلين بمساعدة بعضهم بعضاً، فعلموا أبناءهم الشرائع والتقاليد نفسها. وحاول كل رئيس قبيلة قدر المستطاع أن يساعد شعبه ويسعده، وفي المقابل انتهج شعبه معه النهج نفسه، وعلم جميعهم ما الحلال والحرام، وعلموا أن هناك إلهاً قوياً في السماء»[2].

ومن السهولة بمكان أن نرى المميزات الشخصية التي كان مخترعو التراث يتوقعون اكتسابها؛ إذ كان المعلم أو الكاهن الناجح الذي يقف عن يمين الحاكم الأعلى يمتلك سلطة فعلية كبيرة. وادعى رجال الدين الأفارقة ـ الذين ابتكروا نموذج «الدين التراثي» حتى يكون بمثابة الأيديولوجية الملهمة وراء قيام مجتمعات مستقرة في فترة ما قبل الاستعمار ـ أن لهم حقوقاً في القيام بالعمل نفسه لأجل المجتمعات الإفريقية الحديثة باستخدام المسيحية «المعدلة»[3]ن لكن إيليفي يخلص إلى أنه:

«من الخطأ أن تسخر من ذلك، فقد كان الجهد المبذول لإنشاء قبيلة النياكيوسا (Nyakyusa) جهداً صادقاً وبناءً، مثله في ذلك مثل ما أعقبه بعد أربعين عاماً من جهد يتشابه مع الجهد الأول في جوهره لإيجاد

---

(1) المرجع نفسه صفحة 327 – 329، 334.

(2) نفسه صفحة 335 – 336.

(3) «Missionary Adaptation and African Religious Institutions» لـ Ranger

أمة تانجنيقية. فكلاهما كان محاولة لبناء مجتمعات يحيا فيها الناس حياة طيبة في العالم الحديث»[1].

لكن ظل الغموض بارزاً في التراث الأفريقي المخترع، فرغم إكثار «التراثيين التقدميين» من استخدام التراث المقنن لتدشين الجديد من الأفكار والمؤسسات ـ مثل التعليم الإجباري في ظل سيادة تمبوكا ـ فقد اشتد عوده بطريقة عادت بالنفع على أصحاب المصالح في الحيازة في زمن تقنينه. وخضع التراث المقنن والمجسد للتلاعب من جانب أصحاب المصالح كوسيلة لتأكيد سيطرتهم أو زيادتها. حدث ذلك في أربعة مواقف محددة، لكنه لم يقتصر على تلك المواقف فحسب.

ومال الكبار للجوء إلى «التراث» دفاعاً عن هيمنتهم على وسائل الإنتاج الريفية في مواجهة تحدي الصغار؛ ومال الرجال للجوء إلى «التراث» للتأكد من عدم تمخض تزايد الدور الذي تقوم به المرأة في عملية الإنتاج بالمناطق الريفية عن اختزال سيطرة الرجال على النساء بوصفهن مصادر للمنفعة الاقتصادية؛ ولجأ كبار الزعماء والأرستقراطيات الحاكمة في التكوينات السياسية ـ التي تشمل عدداً من التجمعات الاجتماعية والعرقية ـ إلى «التراث» حفاظاً على سيطرتهم على رعاياهم وتوسيعاً لها؛ بينما لجأ السكان الأصليون إلى «التراث» للتأكد من عدم اكتساب المهاجرين ـ الذين استقروا بين ظهرانيهم ـ أي حقوق اقتصادية أو سياسية.

استخدام الكبار «للتراث» ضد الصغار:

أفرز التجسيد الاستعماري للعرف الريفي واقعاً مغايراً جداً مع واقع ما قبل الاستعمار؛ إذ تراجع حراك الناس والأفكار السابق على فترة الاستعمار ليحل محله مجتمع محلي مصغر قائم على العرف. وكان من المهم بالنسبة للسلطات الاستعمارية الحد من التفاعل الإقليمي، ومن ثم منع توسيع دائرة تركيز الأفارقة. لهذا السبب كانت هذه السلطات على استعداد لدعم المتعاونين معها على المستوى المحلي وتأييد هيمنتهم على الأوضاع. لكن القوى الاستعمارية أرادت في الوقت نفسه أن تنتزع العمال من هذه المجتمعات الريفية، ولذلك سيق الشباب إلى أماكن عمل أبعد بكثير من المسافة التي كانوا يقطعونها في عملية الارتحال في الماضي قبل الاستعمار. وكان من المتوقع أن يصير هؤلاء الشبان ـ في كيان واحد ووقت واحد ـ عمالاً في اقتصاد حضري بعيد ومواطنين مقبولين في المجتمع المصغر المعرف بإحكام.

وخلق هذا الوضع كثيراً من التوترات؛ حيث عاد المهاجرون العائدون إلى مجتمع يقبض عليه الكبار بإحكام، وتنبه الكبار بدورهم إلى المهارات والأموال الجديدة التي يمتلكها المهاجرون. فأكد الكبار على حقوقهم العرفية والمكتسبة التي منحتهم السيطرة على الأرض والنساء، ومن ثم السيطرة على حق

---

(1) إيليفي Iliffe في المرجع المذكور صفحة 324 – 325.

الوصاية. ويصف ماكجافي MacGaffey قرية باكونجو Bakongo في ظل الاستعمار في ضوء هذه المعطيات، فيقول:

«يظل المرء قاصراً إلى أن يناهز الأربعين، وربما إلى مدة أطول من هذه... فهو في طوع الكبار الذين يخاطبونه دوماً بنبرة استعلائية. ويتحدث الشباب عن الكبار على أنهم يغارون منهم ويتصيدون لهم الأخطاء. فوضع الشبان هو وضع التابع... والسيطرة التي يمارسها الكبار على عيالهم هي إحدى دلالات احتكارهم الإداري في الشؤون العامة الروتينية.

وهذا الاحتكار الإداري في جزء كبير منه دلالة من دلالات سيطرة الكبار على المعارف «التراثية» التي تقوم عليها حقوق امتلاك الأرض والموارد. ويسجل ماكجافي «اعتراض الكبار» عندما «انهمك الشبان الأذكياء في تدوين الملاحظات» في جلسة نظر قضية أرض، فهم بذلك هددوا بكسر احتكار الكبار»[1].

وقد يتخذ رد فعل الشباب على هذا التلاعب بـ«التراث» أحد طريقين؛ فالهدف الأساسي كان الالتفاف حول الكبار ومحيط نفوذهم المتمثل في تراث ذي صبغة محلية رغم اختراعه على يد الاحتلال. ويمكن تنفيذ ذلك عن طريق تبني تقليد أو اثنين من التقاليد الأوروبية المستحدثة. ولهذا جرت العادة بين المهاجرين العائدين على تقديم أنفسهم باعتبارهم ملقنين للتعليم المسيحي ـ سواء اعترفت بهم الإرساليات أم لم تعترف ـ وأسسوا قراهم على المبادئ الجديدة للتنظيم، كما كانت الحال ـ وهو ما سيتذكره الناس في المستقبل ـ مع الأبرشيات ذات الزي الموحد في غرب كينيا. كان هذا الأمر أسهل رغم أنه في بدايات الفترة الاستعمارية شرع كل من الكنيسة والدول الأوروبية في الإصرار على الاتباع التام للعرف، وفي قرية ماكجافي لم يكن هناك مفر واقعي أمام الشباب فلجؤوا إلى مفر خيالي.

وحصل صغار الشباب على بعض العزاء في ديكمبي Dikembe، وهو نادٍ اجتماعي يخدم الرجال من غير المتزوجين... وتحتوي ثقافة ديكمبي ـ التي تعد تصويراً كاريكاتورياً مثيراً لعقائد الدين والسحر ولمبادئ الجيل الأقدم التي تتحداها ـ بذور معاداة المجتمع... وتحمل أبواب أكواخ العزاب نقوش لعبارات مثل «قصر الحب» بالأحرف القوطية. وثقافة الديمبكي هي ثقافة البيليسمي billisme الذي يمثل أبطاله نجوم أفلام الحب الفرنسية والأمريكية؛ [و] أخذ اسمه عن «شريف منطقة (سانتا في) ومترو الحب» لبافلو بيل Buffalo Bill[2].

وتخفي هذه السخافات غير الجادة إحدى المحاولات الجادة لنزع المصداقية عن «العرف» الذي صدق عليه البيض كما هو، من خلال الآثار المدمرة للخيال الأوروبي. ومع ذلك انفتح أمام الشبان مسار آخر في

---

(1) ماكجافي المرجع المذكور صفحة 208، 222 - 223.

(2) المرجع نفسه صفحة 223 - 234.

الفترة الاستعمارية وقبل ظهور الأحزاب القومية. وتمثل هذا المسار في الالتفاف على «العرف» المصطنع الذي يتبعه الكبار. وذلك عن طريق اللجوء إلى جوانب من العرف التقليدي تتميز بأنها أكثر ديناميكية وتحويلية. ويرى المعلقون المتأخرون أن الانتشار الكبير جداً لحركات القضاء على السحر في الفترة الاستعمارية مع التعهد بمجتمع خالٍ من الشر يدخل في هذا الإطار. فيصف ماكجافي كيف أدى اتهام الكبار بإدارة مهنة السحر في قريته باكونجو إلى إحداث حالة من السخط الشديد، وكيف أدى إلى ظهور «نبي» أخذ على عاتقه القضاء على مهنة السحر، وهو إنجاز من شأنه أن يحرم الكبار من شكل فعال من أشكال السيطرة المجتمعية. وكانت النتيجة «شللاً مؤقتاً للكبار». ويظهر روي ويليس Roy Willis كيف حاول الشباب في المنطقة الريفية جنوب غرب تانجنيقا في خمسينيات القرن العشرين كسر السيطرة التي يمارسها الكبار على الأرض والشؤون الروتينية العامة» المحلية، وذلك باستخدام مجموعة من حركات القضاء على السحر التي التفت حول العرف المخترع عن طريق اللجوء إلى العصر الذهبي البدائي[1].

وبين التحليلات الأخرى التي تعضد هذه الحجة سأقنع بذكر رواية مقنعة ولم تنشر بعد عن حركة «برج المراقبة» Watch Tower الطائفية الشهيرة في جنوب ووسط أفريقيا. ويخلص شولتو كروس Sholto Cross إلى أنه:

تركز نشاط الحركة في الأحزمة التعدينية الثلاثة في المستوطنات الأفريقية وكان العامل المهاجر هو حامل شعلة الحركة...وأطال نظام الهجرة القائم في هذه الأراضي الفترة التي يمكن أن ينظر إلى الأفارقة على أنهم متقيدون بثقافتهم القبلية... لكن في الوقت نفسه وضعت سياسات الغرض منها تشجيع حركة العمال؛ الأمر الذي قوض الأساس الاقتصادي لهذه الثقافة القبلية...وفاق معدل التغير في المناطق الصناعية نظيره في المناطق القروية النائية بدرجة كبيرة، لكن العمال المهاجرين واصلوا التحرك بين عالمي المدينة والريف... وجاء انتشار قرى «برج المراقبة» [بسبب] مجموعة القيود المفروضة على المهاجرين العائدين. فكانت السلطات العرفية تشعر بالغيرة من الرجال الجدد الذين يؤكد أسلوب حياتهم على القيم الحضرية... ويوحي انتشار السيدات والشباب في قرى برج المراقبة بأن الاختلافات الاقتصادية سيعززها أشكال أخرى من المفاضلة. وكان للأفكار التقدمية التي [بشرت] بها حركة برج المراقبة ـ التي تنتمي للألفية الجديدة ـ تأثير كبير لدرجة تحولت معها السلطة العرفية نفسها إلى هدف رئيسي للهجوم[2].

---

(1) روي ويليس Roy Willis "Kamacape: An Anti - Sorcery Movement in South - West Tanzania" موسوعة أفريقية Africa, xxxi, no. 1 عام (1968).

(2) «حركة برج المراقبة في جنوب وسط أفريقيا 1908 - 1945» The Watch Tower Movement in South Central Africa,1908 - 1945" (رسالة دكتوراة بجامعة أكسفورد عام 1973) لـ Sholto Cross صفحة 431 - 438.

استخدام الرجال "للتراث" ضد السيدات:

رغم اهتمام دينيس باولم Denise Paulme في كتابه "سيدات أفريقيا الاستوائية" Women of Tropical Africa بدحض الصورة النمطية التي رسمها الأوروبيون عن المرأة الأفريقية المقهورة، انتهى بوضوح شديد إلى أمرين؛ أولهما كان الانهيار الفعلي الذي شهدته في ظل الاستعمار مؤسسات عرفية كثيرة تنظم العلاقة بين الجنسين، وهو انهيار يكاد يكون له دائماً آثار ضارة من الناحية الاقتصادية على السيدات؛ وثانيهما كان لجوء الرجال باستمرار إلى "التراث". وتؤكد آن لورينتين Anne Laurentin في فصلها بهذه المجموعة أنه:

تذكر الأيام الخوالي يصاحبه ندم مشوب بحنين إلى الماضي من جانب الرجال الأكبر سناً... فبين الشباب والكبار على حد سواء هناك روح معادية بشدة للمرأة، تنبع من إحساس بالعجز يتولد لديهم عند إدراكهم أن السيدات سيرفضن الرجوع إلى حالة التبعية عرفوها قبل قرن من الزمان. وحمل كبار السن مسؤولية هذا السقوط لمعدل ولادة الإناث[1].

وأرى أن لورينتين تخلط بين شكاوى زيادة استقلالية النساء بواقعها، فقد أعاد الكبار فرض سيطرتهم من جديد على الشؤون المحلية بشكاواهم من خرق الشباب للتراث، وأعاد الرجال فرض سيطرتهم من جديد على نظام اجتماعي واقتصادي في طور التغيير بشكواهم من خرق السيدات للتراث.

وتبين مجموعة أحدث من المقالات حول السيدات في أفريقيا هذه النقطة، وكما تذكر كارولين إيفيكا مولر Caroline Ifeka - Moller فقد كانت السجلات الاستعمارية حول «التراث» الأفريقي ـ التي قام عليها العرف المخترع الجديد ـ مأخوذة عن إفادات ذكورية فقط، ولذلك ظلت «عقيدة السيدات المحليات» غير مسجلة. ومن هنا عبر العرف الذي اخترعه الاستعمار عن هيمنة الرجال في المجتمع ـ التي تتجلى في سيطرتهم على المعتقدات الدينية والمؤسسة السياسية ـ تعبيراً أوضح مما كان في السابق. ولم يكن هناك اهتمام كبير بتقاليد السيدات، لا في أعمال المتخصصين في الأثنوغرافيا من أفراد الحكم غير المباشر ولا المتخصصين في تأريخ الإرساليات ـ ولا المفكرين الأفارقة المتعلمين على يد الإرسالية[2]. علاوة على ذلك كان الرجال الأفارقة مستعدين إلى حد ما للجوء إلى السلطة الاستعمارية لتنفيذ «العرف» على السيدات بمجرد أن تم تعريفه. ففي جنوبي روديسيا، وفي مكان آخر من منطقة الهجرة العمالية الصناعية فرض المسؤولون عقوبات على جريمة الزنا، وفرضوا تحكم الآباء في الزواج استجابة للشكاوى المستمرة من

---

(1) Nzakara Women, Anne Laurentin, PP 431 - 438 (California 1963)

(2) "Female Militancy and Colonial Revolt, Caroline Ifeka - Moller, S. Ardener, titled Perceiving Women (London 1975)

الرجال «التراثيين»[1]. في هذه الأثناء وفي غياب المهاجرين الذكور صارت السيدات تلعبن دوراً أكبر فأكبر في الإنتاج القروي.

ومرة أخرى كان أمام السيدات وسيلتان لفرض أنفسهن على الساحة في مواجهة العرف الذكوري. وربما اتجهن إلى المسيحية التبشيرية ومفاهيمها عن حقوق وواجبات المرأة، أو ربما سعين لاستخدام الافتراضات المضادة المتاحة داخل الثقافة الأفريقية. وسعت السيدات أحياناً لابتداع طقوس قبول السيدات في الكنيسة الذي كان يشكل في الماضي ميزاناً مع النفوذ الطقسي الذكوري في عالمهم الصغير. وسعت السيدات أحياناً للاستفادة من أشكال الارتباط الطائفي الإقليمي المتوافرة في القرن العشرين، ومن حركات النساء في أنحاء الكون؛ وذلك لتحدي القيود المفروضة على مجتمع العرف المصطنع.

وسعت دراسة أو اثنتان لاستكشاف هذه المبادرات الأنثوية، ففي بحث غير منشور يبين ريتشارد ستيوارت Richard Stuart كيف استخدمت نساء قبيلة تشوا Chewa إحدى الأفكار التبشيرية المستوردة، وهي جمعية اتحاد الأمهات:

نمت بين أفراد قبيلة تشوا بشرق وسط أفريقيا بنهاية القرن التاسع عشر موازنة بين نطاق نفوذ المرأة وبين النطاق العام لنفوذ الرجل، وانقطع الأمر بفعل الغزوات الأوروبية والأفريقية وآثار المسيحية والتجارة والحضارة. وهذه الأمور تقوض القواعد التاريخية لمجتمع تشوا، وتمنح الرجال فرصة اختبار أشكال جديدة للثروة والنفوذ حُرمت منها النساء. وخلال الفترة الاستعمارية حاول التراثيون الجدد الحفاظ على عدم التوازن بين الرجال والنساء، وإعادة هيكلة المجتمع على أساس أبوي وفردي. وعلى يد مؤسسة أنجليكانية للسيدات تسمى «اتحاد الأمهات» Mpingo wa Amai جرت إحدى المحاولات للرد على هذه العملية، من أجل تمكين السيدات من الانتقال من مجتمعات صغيرة الحجم إلى مجتمعات كبيرة الحجم بشروطهن الخاصة. وتلقت هذه الجمعية رداً فورياً عند ظهورها في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، الأمر الذي مكن سيدات قبيلة تشوا من إعادة تعريف الأدوار والمؤسسات التاريخية في إطار الظروف المتغيرة، ومن الرد على مشاكل جديدة مطروحة، وحققت بعض النجاح في صيانة مكانة المرأة[2].

ويدرس بحث «الخصوبة والمجاعة» Fertility and Famine لشيرلين يونج Sherilyn Young الإستراتيجية البديلة. وفي نسخة موجزة تحكي روايتها عن حالة الدراسة الخاصة بها بجنوب موزمبيق فتقول:

جاءت عمالة السخرة التي خلقها الاستعمار في القرن العشرين لتكمل مفعول الهجرة في استنزاف القوة

---

(1) African Marriage in Southern Rhodesia,1890 - 1940, Eileen Byrne (1979)

(2) Richard Stuart "Mpingo wa Amai - the Mothers" Union in Nyasaland

العاملة في تسونجا وتشوبي، فاقتطعت مستعمرات زراعية كبرى من أراضيهم الزراعية القائمة. وكفلت مجموعة من المجاعات والكوارث البيئية بين عامي 1908 و1922 الاعتماد الشديد على تصدير العمالة. وكانت النهضة الزراعية في عشرينيات القرن العشرين تعود في مجملها إلى الفلاحات اللواتي أنتجن جل محاصيل الكاجو والفول السوداني في جنوب موزمبيق... وعندما تمّ اللجوء إلى نظام عمالة السخرة [في] الحرب العالمية الثانية كان على السيدات أن ينتجن المحاصيل النقدية وخاصة القطن لمدة أربعة أيام في الأسبوع، تحت إشراف مشرفين من الرجال. ويمكن أن نلاحظ التكيف مع هذه التغييرات في نمو طوائف تؤمن بالمس الشيطاني بين الناس، وسيطر على هذه الطوائف النساء. وظل مجتمع جنوب موزمبيق يتمتع بتباين مذهل بين طبقة الفلاحات المحليات وطبقة شبه عمالية من المهاجرين الرجال[1].

التلاعب بـ «التقاليد» ضد الرعايا والمهاجرين:

وتتميز الحالتان المتبقيتان من حالات اللجوء إلى «التراث» والاعتماد على العلاقات المبينة في التراث الاستعماري الجديد بالبساطة، حيث وصف أيان ليندن Ian Linden كيف حاول قادة الناجوني Nagoni في نياسالاند Nyasaland استخدام التحالف الاستعماري مع كهان الأبرشيات والمبشرين لبسط سيطرتهم على رعاياهم في قبائل تشوا. وفي سبيل ذلك ألمحوا إلى مفهوم «ثقافة ناجوني» السليمة والمنضبطة، و«ثقافة تشوا» المتهرئة وغير الأخلاقية، وهما المفهومان اللذان ينتقدهما بينسبيرجين Binsbergen ويصفهما بأنهما مضلّلان بالنسبة للقرن التاسع عشر؛ فهم يدعون أن ثقافة ناجوني كانت مهيمنة قبل الوصول الأوروبي، وأن من الواجب دعمها الآن ضد الممارسات «البهيمية» التي تمارسها تشوا؛ وعزفوا على وتر ميل الأوروبيين إلى تسلسلات هرمية واضحة للمراكز من أجل تعزيز شبكات السلطة التي كانت أقل وضوحاً في الماضي. وكان شعب الناجوني أيضاً قادراً على تعزيز «تراثهم» الخاص في مجالي الانضباط والبراعة العسكرية، وذلك عن طريق الاختيار الانتقائي لنموذج عسكري أوروبي.

ويمكن استخدام مثال آخر من نياسالاند لتوضيح استخدام «التراث» من جانب السكان الأصليين للحفاظ على سيطرتهم على المهاجرين. ويوضح ماثيو شوفليرز Matthew Schoffeleers كيف تمكنت مانجانجا Mang'anja أسفل وادي شاير Shire Valley من الاحتفاظ بالسيطرة على الزعامة، وتخصيص الأراضي وما إلى ذلك من أمور، رغم أن عدد المهاجرين من موزمبيق يفوق عددهم بمراحل. وكان بمقدورهم أن يفعلوا ذلك باللجوء إلى كل من «تقاليد» الزعامة في فترة ما قبل الاستعمار و«تقاليد» الطائفة المحلية. وعلى أرض الواقع شهد تاريخ الوادي في القرن التاسع عشر أحد التقلبات الكثيرة التي

(1) Fertility and Famine: Women›s Agricultural History in Southern Mozambique, Sherilyn Young, Palmer and Parsons. “Roots of Rural Poverty”.

حدثت فيه؛ إذ أتى مغامرون مسلحون تسليحاً جيداً إلى الوادي، وفرضوا أنفسهم على المنجانجا، حيث تعرضت أضرحة الطائفة المحلية للتدمير. ووقعت تغييرات سريعة في التعريف الذاتي للأشخاص الذين استخدموا هذا الشعار العرقي أو ذاك وفقاً لموازين متغيرة للهيبة. وكانت التهدئة الاستعمارية وراء كسر قوة المغامرين المسلحين وإعادة زعماء المنجانجا، بل كانت بالفعل وراء الحث على اختراع هوية للمنجانجا. وفي ظل العرف الاستعماري المقنن اعتبر حق زعماء المنجاناجا في تخصيص الأراضي عقيدة دينية. وفي القرن العشرين حقق المنجانجا سيادة باسم التراث لم يمارسوها في الماضي[1].

وخلاصة القول..

أنه بين يدي السياسيين الأفارقة وأصحاب الثقافة القومية بل والمؤرخين تراثان غامضان فيما يتصل بفترة اختراع الاستعمار للتقاليد؛ أحدهما يتمثل في مجموعة التقاليد المخترعة المستوردة من أوروبا التي ما زال لها نفوذ على الطبقة الحاكمة في بعض أنحاء أفريقيا؛ وهو نفوذ فقدته أوروبا نفسها إلى حد بعيد. ويكتب ناجوجي «وا ثيونج أو» Nagugi wa Thiong'o في كتابه «أيامي في السجن» Prison Diary بلهجة انتقادية حادة عن النخبة الكينية المعاصرة، فيقول:

«إن أفراد طبقة البرجوازية الكمبرادورية في أي مستعمرة سابقة يعدون أنفسهم من المحظوظين، فهم لم يضطروا إلى السفر والعيش في الخارج ليتعلموا ثقافة البرجوازية الإمبريالية ويقلدوها: ألم يتعلموها من ممثلي المستعمر ذوي الثقافة الحضرية؟ وبعد تنشئتهم في رحم النظام الاستعماري القديم نضجوا حتى بلغوا أقصى قمم الكمبرادورية، ناظرين إلى الأوروبيين المحليين على أنهم مبلغ التهذيب عند الرجال النبلاء والأناقة عند السيدات النبيلات. ومع زوال الحواجز العرقية في الحركة الطبقية لم يعد مسلك النبيل الأوروبي ـ بوضعه الورود والدبابيس في طي صدر المعطف، والمناديل البيضاء في جيب صدر السترة، وارتدائه للسترات طويلة الذيل (الإسموكن) والقبعات المرتفعة وساعات الجيب ذات الكاتينا الذهبية ـ درباً من الأحلام والآمال... كانت معظم الأعمدة الشهيرة في صحف المستوطنين القديمة هي الصفحات الاجتماعية... والآن عادت الأعمدة في صحف البرجوازية الشهرية البراقة... كان المستوطن يلعب الجولف والبولو، ويذهب إلى سباقات الخيول، أو يخرج في رحلات الصيد الملكية بالمعاطف الحمراء وسراويل ركوب الخيل... والآن يفعل تلامذته السود الشيء نفسه، لكن بحماسة أكبر: حتى صار الجولف والخيول مؤسسات وطنية»[2].

---

(1) Chewa Initiation Rites and Nayu Societies, Ian Linden, Themes in the Christian History of Central Africa, Terence Ranger and John Weller, (London 1975), The History and Political Role of the Mbona Cult among Mng'anja, Matthew Schoffeleers, Ranger and Kimambo in The Historical Study of African Religion.
(2) Nagugi wa Thiong›o in his book Detained: A Writer›s Prison Diary, PP 58 - 59 (London 1981)

وعبرت الولايات الجديدة الأخرى الأقل انفتاحاً على التهم التي وجهها ناجوجي عن سيادتها الوطنية بالسلامات الوطنية والأعلام والمسيرات التي يصفها إيريك هوبسباوم Eric Hobsbawm لأوروبا القرن العشرين في هذا الكتاب. وكانت الشعوب الإفريقية أقل انزلاقاً إلى اختراع «الحضارات الوطنية» الغابرة بكثير عن الرومانسيات الويلزية والأسكتلندية.

أما التراث الغامض الثاني فهو الثقافة الأفريقية «التراثية» التي تمثل كل «التراث» الذي اخترعه أتباع الاستعمار من كهنة الأبرشيات والتبشيريين و«التراثيين التقليديين والكبار والمتخصصين في علم الأنثروبولوجيا. أما أمثال ناجوجي الذين يتبرؤون من ثقافة النخبة البرجوازية فهم يواجهون خطر اعتناق مجموعة أخرى من المخترعات الاستعمارية. فناجوجي نفسه يحل الإشكالية باعتناق تراث المقاومة الكينية الشعبية للاستعمار. وكما يرجح هذا الفصل فإن الشباب والسيدات والمهاجرين ـ وهي المجموعات التي يتعاطف معها ناجوجي بوصفها ضحية للاستغلال ـ كانت لهم القدرة أحياناً على طرق النشاط المستمر الذي يتمتع به هذا المزيج الكامن في الثقافات الوطنية الذي يتألف من التواصل والابتكار، خلال رحلتهم للنمو تحت وطأة العرف المقنن الذي خلقه الاستعمار.

وبالنسبة للمؤرخين فكان أمامهم على الأقل مهمة مزدوجة؛ إذ كان عليهم تحرير أنفسهم من توهّم أن العرف الأفريقي المسجل على يد المسؤولين أو كثير من متخصصي الأنثروبولوجيا تمثل نوعاً من الكتابات الاسترشادية التي يمكن الأخذ بها في رحلة التعرف إلى ماضي أفريقيا. لكنهم اضطروا أيضاً إلى إبداء الإعجاب بالتأثير الكبير لجميع أنواع التقاليد المخترعة على التاريخ الأفريقي في القرن العشرين، وإلى المجاهدة لإيجاد تفسيرات لهذه التقاليد المخترعة، بحيث تقوم على أساس أفضل من ذلك الرسم التخطيطي المبدئي.

الفصل السابع

صناعة التقاليد.. الإنتاج الضخم

أوروبا بين عامي 1870 و1914

بقلم: ايريك هوبسباوم



إن دراسة وتتبع الكيفية التي تنشأ من خلالها التقاليد توضح لنا أن السنوات الثلاثين أو الأربعين التي سبقت الحرب العالمية الأولى كانت فترة نشاط محموم ومؤثر في نشأة التقاليد، فيرى بعض الباحثين أنها الفترة الأخصب على الإطلاق في نشأة التقاليد، رغم عدم وجود آليات لمقارنة هذه الفترة بغيرها. فقد كان ثمة نشاط ملحوظ في العديد من البلدان لإرساء تقاليد جديدة لمختلف الأغراض... وتعتبر غزارة وتيرة إرساء التقاليد هي موضوع هذا الفصل.

وهنا يمكننا التمييز بين نمطين رئيسين في عملية إرساء التقاليد في القرن التاسع عشر؛ الأول إرساء تقاليد رسمية، أو ما يمكن أن نطلق عليه كلمة «تقاليد سياسية»، أرست دعائمه الدول والحركات الاجتماعية والسياسية المنظمة؛ والثاني هو نمط إرساء تقاليد غير رسمية، أو ما يمكن أن ندعوها «تقاليد اجتماعية»، قامت به الفئات الاجتماعية غير الرسمية، ولم يكن مقصوداً منها أهداف سياسية محددة، وذلك مثل النوادي والروابط المتنوعة. وكلا النمطين يعكس تحولات اجتماعية عميقة وسريعة سادت تلك الفترة التي شهدت تغيرات جذرية أحياناً للفئات الاجتماعية، استدعت استعمال وسائل جديدة لضمان التماسك الاجتماعي، والحفاظ على الهوية الاجتماعية، وبناء علاقات اجتماعية متينة. وقد أدت التغيرات الاجتماعية إلى تقويض الأشكال التقليدية للحكم، وصارت التسلسلات الهرمية الاجتماعية والسياسية غير عملية، ما تطلب استحداث أساليب جديدة للحكم، وكذا تغيرت طبيعة الولاءات والانتماءات داخل الدولة. وقد لقي إرساء التقاليد السياسية الجديدة قبولاً ونجاحاً؛ لأنها كانت نتاج وعي ودراسة قامت بها مؤسسات ذات أغراض سياسية. وقد تزامن نجاح إرساء تقاليد سياسية مع نجاح أقل صدى لإرساء تقاليد اجتماعية ذات خلفية سياسية، فالعطل الرسمية الجديدة والاحتفالات بالأبطال والرموز التي قادت الجيوش لم تنل حظها من تعبئة وجدان المواطنين؛ إذ كانت تفتقر إلى صدى شعبي حقيقي. فالإمبراطورية الألمانية لم تنجح في جهودها الرامية إلى تحويل الإمبراطور (ويليام الأول) إلى صورة مقبولة شعبياً للأب المؤسس لألمانيا الموحدة، وكذا لم تنجح في تحويل ذكرى ميلاده إلى ذكرى وطنية حقيقية. (ترى من يتذكر الآن محاولة تسميته «ويليام الكبير»؟!) فقد ساهم التشجيع الرسمي في تشييد 327 نصبٍ تذكاريٍّ له عام 1902، إلا أنه في غضون عام واحد من وفاة بسمارك عام 1898 قررت 470 بلدية بناء أعمدة لبسمارك.

وقد عملت الدول على إرساء مزيج من التقاليد الرسمية وغير الرسمية في الحيز السياسي والاجتماعي طبقاً لاحتياجها إلى ذلك المزيج، واعتبرت المسرح الكبير الذي جرت فوقه الأنشطة الحاسمة التي شكلت حياة الإنسان بمثابة الحكاية، واعتبرت المواطن هو بطل هذه الحكاية. وتوسعت الدولة في التركيز على مسألة الوجود المدني، ولم يكن ذلك هو المرحلة الأخيرة من حضور مفهوم الدولة ووجودها وحدودها

وتدخلاتها المطردة في تشكيل حياة المواطن.

وفي البلدان المتقدمة بقي الاقتصاد الوطني هو الوحدة الأساسية للتنمية الاقتصادية، وكان لأي تغيير في حدود الدولة أو في سياستها عواقبه الجسيمة على المواطنين. فقد ساهم توحيد نظم الإدارة والتشريع ـ ولاسيما التعليم الحكومي ـ في تحويل الناس إلى مواطنين تابعين لبلد بعينه، كما يشير إلى ذلك كتاب «من فلاحين إلى مواطنين فرنسيين» Peasants into Frenchmen. وبقدر اعتراف المواطنين رسمياً بالدولة تصبح هذه الدولة إطاراً للأفعال الجمعية لهؤلاء المواطنين. وكانت الغاية الرئيسة للسياسة الداخلية هي التأثير في سياسة الحكومة الممثلة للدولة أو تغييرها، وصار من حق الرجل العادي المشاركة باطراد في هذه السياسة. وقد أثر ذلك على مفهوم السياسة في القرن التاسع عشر، وانتهى بها إلى سياسة شارك فيها الشعب برمته، وهو ما دفع إلى التلازم بين «المجتمع المدني» والدولة، فصار طبيعياً أن تميل طبقات داخل المجتمع ـ خاصة الطبقة العاملة ـ إلى تمييز نفسها من خلال الحركات السياسية القومية أو المنظمات (الأحزاب). وأن تعمل هذه المجموعات ضمن حدود الدولة، بحيث تسعى إلى تمثيل المجتمع بأسره أو «الشعب». وبالتالي التقت مفاهيم: الدولة والأمة والمجتمع على خط واحد، لكن سعي الأحزاب والحركات السياسية إلى تمثيل المجتمع بأكمله جعلها من وجهة نظر الحكام الرسميين والمجموعات المهيمنة سبباً لإثارة مصاعب جمة في سبيل ترسيخ مبادئ الطاعة والولاء وتعاون رعايا الدولة مع النخبة الحاكمة، فضلاً عن شرعية هذه الدولة في نظر رعاياها. لذا فإن الدولة تسعى للحفاظ على تبعية رعاياها من خلال السيطرة على أعضاء الجماعات والمجالس السياسية المستقلة نسبياً، بحيث تتكون تسلسلات هرمية اجتماعية تعرف كل طبقة فيها موقعها من التسلسل. وقد أفضت التحولات الاجتماعية ـ كالتي حلت فيها الرتبة محل الطبقة الاجتماعية ـ إلى تقويض مبدأ الطبقية، فصارت مشكلات الدول والنخب الحاكمة أكثر حدة مع تحول «الرعايا» إلى «مواطنين»، فصار للـ «شعب» أنشطته السياسية التي تعترف بها الدولة وتأخذها بعين الاعتبار، ولو على مستوى الانتخابات فقط. وقد تفاقمت مشكلات سيطرة الدولة على مقاليد الحكم مع لجوء الحركات السياسية الجماهيرية إلى تحدي شرعية أنظمة الحكم السياسية أو الاجتماعية، وكذا حين تلجأ هذه الحركات إلى التهديد لإثبات تعارضها مع نظام الدولة حين تعلي من شأن الولاء لفئة ما، أو للكنسية، أو لفكرة القومية. ويظل تهديد الحركات المعارضة أكثر قابلية للاحتواء كلما كان تغير البنية الاجتماعية قليلاً، حيث تبدو أقدار الرجال خاضعة لمحصلة القوى الأخرى، غير تلك القوى المدفوعة بالإلوهية الغامضة الساكنة بين الجنس البشري. وقد بقيت سيطرة الطرق القديمة المتمثلة في التفوق الهرمي والطبقية متعددة الأشكال والتبعية المستقلة نسبياً للكنيسة والملك التي هي القوى الوحيدة القادرة على تعبئة الفلاحين من جنوب إيطاليا إلى خارج أوطانهم.

ومثلت تقاليد الفلاحين النموذج الأمثل لسلوك الرعية السياسي لدى المحافظين من سياسيي القرن

التاسع عشر، إذا استثنينا الحالات القليلة التي تخلى فيها الفلاحون عن السلبية وتحدوا النبلاء المنتمين لنفس الدين والشعب. وتعد الدول التي سادت فيها تقاليد الفلاحين والسياسيين المحافظين متخلفة وبالتالي ضعيفة. وكانت أي محاولة لتحديث هذه الدول تؤدي إلى إضعاف هذه التقاليد. وباستثناء اليابان فإنه يصعب العثور على مثال عملي ناجح لعملية تحديث ساهمت في المحافظة على النظام القديم لعلاقات الانتماء والولاء في المجتمع. ويُلاحظ أن محاولات تحديث الروابط الاجتماعية الخاصة بالنظم التقليدية اشتملت على جهود هدفها الحط من مكانة التسلسل الهرمي الاجتماعي، وتعزيز العلاقة المباشرة بين الرعية والحاكم المركزي الذي صار ممثلاً لنمط ونوع جديدين من الدول. وسواء أكان ذلك مقصوداً أم لا فقد حظيت مقولة: «حفظ الله الملك» بحضور سياسي أكبر من مقولة: «بارك الله مالك الأرض وعلاقاته، وأبقانا في مراكزنا المناسبة». وفي أحد فصول هذا الكتاب نسلط الضوء على النظام الملكي البريطاني وعلى هذه النقلة النوعية. وإن كنا في هذا الفصل لا ننفي الحاجة إلى دراسة تتناول محاولات بعض العائلات الحاكمة مثل الهابسبورج[1] والرومانوف[2] إلى إقامة نظام حكم لا يكتفي بطاعة الشعب بوصفه ثلة من الرعايا، وإنما سعى إلى حشد ولائهم بوصفهم مواطنين مفترضين أيضاً. والتاريخ يقول إن هذه المحاولات باءت بالفشل، لكن هل كان فشلها حتمياً لا مفر منه؟

أما في الدول الجديدة كلياً أو في الدول التي فقدت شرعيتها فكان تعزيز أواصر العلاقة المباشرة بين «الرعايا» والحاكم المركزي مشكلة مستعصية؛ فلم يكن باستطاعة الحاكم استغلال روابط الطاعة والولاء السياسي التي كانت قائمة. وبين عامي 1870 و1914 ظهرت بضع ولايات جديدة، وشهدت معظم الدول الأوروبية والجمهوريات الأمريكية قيام مؤسسات رسمية أساسية ورموز سياسية، وهو ما كان محط أنظار منغوليا التي ارتأت إثر استقلالها عن الصين عام 1912 أن هذه المؤسسات والرموز هي ضرورة وحتمية. وأسست هذه الدول العواصم والأعلام والنشيد الوطني والزي العسكري وغيرها من النظم التي تتبنى ـ إلى حد كبير ـ النمط البريطاني، حيث أعلنت بريطانيا أول نشيد وطني لها سنة 1740 (على أرجح الأقوال)، إضافة إلى النمط الفرنسي الذي كان علمه ثلاثي الألوان مصدر إلهام لكثير من الدول. فكانت أنظمة الحكم الجديدة إما أن تستلهم عصر الجمهورية الفرنسية الثالثة، أو أن تستلهم الإمبراطورية الألمانية الأولى والأساطير والرموز القومية الليبرالية الشائعة بين الطبقات المتوسطة، أو تقتدي بتواصل مفهوم الأسرة الملكية البروسية مثلما فعلت الإمبراطورية الألمانية البسماركية، حين تحول نصف سكان ألمانيا البسماركية إلى رعايا بحلول ستينيات القرن التاسع عشر. ومن الدول الكبرى التي انخرطت في معركة التحديث إيطاليا، وهي الدولة الوحيدة التي بدأت من الصفر في حل مشكلة لخصها دي ازيجليو

(1) سلالة ملكية حكمت النمسا وأسبانيا وأجزاء من أوروبا في الفترة بين 1516 و1700 (المترجم)

(2) أسرة رومانوف حكمت روسيا منذ عام 1613 وانتهت بقيام الثورة البلشفية عام 1917 (المترجم)

في جملة واحدة: «لقد صنعنا إيطاليا: الآن علينا أن نصنع الإيطاليين». إذ لم تنجح تقاليد مملكة سافوي[1] في إحراز أي نصر سياسي خارج الزاوية الشمالية الغربية لإيطاليا، وكانت الكنيسة على خلاف تام مع فكرة إقامة الدولة الإيطالية الجديدة. لذا فليس من المستغرب أن مملكة إيطاليا الجديدة ـ رغم حماستها لصناعة إيطاليين ـ لم تتحمس لمنح حق التصويت لأكثر من 2٪ من الإيطاليين، إلى أن صار ذلك شيئاً لا مفر منه.

ورغم أن تأسيس شرعية للدول والأنظمة الجديدة لم يكن أمراً شائعاً نسبياً، فقد شاع تأكيد الدول والأنظمة الجديدة على تحدي السياسة الشعبية، وتمثل هذا التحدي في عدة عوامل ارتبطت أحياناً وافترقت أحيان أخرى، وهي:

التعبئة السياسية للجماهير عن طريق الدين (ولاسيما الروم الكاثوليك).

الوعي الطبقي (الديمقراطية الاجتماعية).

القومية ـ أو على الأقل كراهية الأجانب ـ بصورة منفصلة عن القومية، أو مجتمعة معها.

ومن الناحية السياسية كانت عملية التصويت تعبيراً أكثر وضوحاً عن هذه التحديات، فهذه الفترة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بحق الاقتراع الشامل، وبالنضال من أجله ضد المعارضين الذين كانوا آنئذ مستسلمين لخوض آخر المعارك. وفي عام 1914 تم تفعيل حق التصويت الشامل ـ إن لم يكن العالمي ـ للرجال. وتم تعميم هذا الحق في أستراليا (سنة 1901)، والنمسا (1907) وبلجيكا (1894)، والدنمارك (1849)، وفنلندا (1905)، وفرنسا (1875)، وألمانيا (1871)، وإيطاليا (1913)، والنرويج (1898)، والسويد (1907)، وسويسرا (1848 ـ 1879)، والمملكة المتحدة (1867 ـ 1884)، وأخيراً في الولايات المتحدة. ومع خروج جماهير الناخبين للتصويت برزت مشكلة الاحتفاظ بولائهم، وظل ظهور الجماهير مرتبطاً بالديمقراطية السياسية، رغم أن الدساتير المعمول بها في تلك الفترة لم تكن ديمقراطية على الإطلاق.

ولم يكن الصعود المتواصل للصوت الديمقراطي الاجتماعي مقلقاً لحكام ألمانيا الإمبراطورية؛ لأن نفوذ الرايخستاج لم يكن مؤثراً في الواقع، لذا فقد أفرز ذلك تقدماً كبيراً للديمقراطية الانتخابية وما ترتب عليها من حضور السياسة الشعبية في عملية إرساء التقاليد الرسمية بين عامي 1870 ـ 1914. وقد كان هذا التقدم حاجة ملحة نظراً لصعود المؤسسات الدستورية الليبرالية والفكر الليبرالي بشكل عام آنذاك، ويلاحظ أن هذه المؤسسات لم تقم أي حواجز ولو نظرياً أمام الديمقراطية الانتخابية، وربما كانت هذه الحواجز تجريبية فقط. كما كان من الصعب على مفكري الليبرالية ألا يتوقعوا توسيع نطاق الحقوق المدنية عاجلاً أو آجلاً لتشمل جميع المواطنين ـ الذكور على الأقل. أما النموذج الثاني فحقق أهم

(1) مملكة سافوي هي مملكة صغيرة نشأت على الشطر الغربي من جبال الألب (المترجم)

انتصاراته الاقتصادية وتحولاته الاجتماعية بالانحياز إلى الفرد في مقابل الجمع المؤسسي وصفقات السوق (العلاقة المالية) في مقابل العلاقات الإنسانية، والطبقة الاجتماعية في مقابل الترتيب الهرمي، والمجتمع (Gesellschaft) في مقابل الجماعة (Gemeinschaft). وبذلك فشل هذا النموذج في أن يُخضع للسلطة تلك الروابط والصلات الاجتماعية التي كانت في مجتمعات سابقة، ولم يكتفِ هذا النموذج بتحرير هذه الروابط والصلات من خضوعها للسلطة، بل نجح في إضعاف هذه الروابط والصلات، ولم يكن عامة الشعب يمثلون عقبة سياسية كبيرة، فهم إما خارج اللعبة السياسية أو مستعدون لاتباع البرجوازية الليبرالية، لكن بحلول سبعينيات القرن التاسع عشر شرعت الجماهير في الانخراط في العمل السياسي، ولم يعد ممكناً أن تنصاع هذه الجماهير لسادتها.

لذا أعاد الحكام ومراقبو الطبقة الوسطى بعد سبعينيات القرن التاسع عشر اكتشاف أهمية العناصر «غير العقلانية» في الحفاظ على النسيج والنظام الاجتماعيين، ومؤكداً أن ذلك كان مرتبطاً بظهور السياسة الجماهيرية.

لذا فبحلول ثمانينيات القرن التاسع عشر أعاد الحكام ومراقبو الطبقة الوسطى اكتشاف أهمية العناصر «غير العقلانية» في الحفاظ على النسيج الاجتماعي ونظامه، ولعل ذلك كان مقترناً بظهور السياسة الجماهيرية. وقد ذكر جراهام والاس في كتابه «الطبيعة الإنسانية والسياسة» (1908) أن «أي شخص حاول أن يجعل فكره السياسي مرتكزاً على إعادة دراسة عمل الطبيعة الإنسانية يجب أن يبدأ بمحاولة التغلب على ميله هو نفسه لتضخيم القدرة الفكرية للجنس البشري»[1]. وقد نجح الجيل التالي من المفكرين في التغلب على صعوبة هذا الميل؛ فأعادوا اكتشاف عناصر لا عقلانية سواء أكان هؤلاء المفكرون متخصصين في علم النفس (جانيت، ويليامز جيمس، فرويد) أم في علم النفس الاجتماعي (لوبون، تارد، تروتر)، وذلك من خلال دراسة أنثروبولوجية لشعوب بدائية لم يعد يبدو أن سلوكياتهم تحافظ على آثار طفولة الإنسانية الحديثة (ألم ير دوركايم عناصر جميع الأديان في طقوس سكان أستراليا الأصليين؟[2]) والأمر نفسه ينطبق على المفكرين المهتمين بالمعقل الأساسي للعقل الإنساني المثالي في اليونان الكلاسيكية (فريزر، كورنفورد)[3]. ولعل إدراك أن طبيعة الرابط بين جموع البشر أياً كانت ماهيته ليس الحسابات العقلانية لأفراد تلك المجتمعات قد أدى إلى إحداث تحول في الدراسة العقلية للسياسة والمجتمع.

ولسنا بصدد تناول هذا التراجع الفكري عن الليبرالية الكلاسيكية التي لم يتخلف عن ركبها سوى

---

(1) جراهام والاس «الطبيعة الانسانية في السياسة» (لندن 1908)، صفحة 21.

(2) اميل دوركايم «الاشكال البدائية للحياة الدينية» (لندن 1976) الطبعة الفرنسية الأولى في 1912.

(3) ج.ج فريزر «The Golden Bough» الطبعة الثالثة (لندن 1907 – 30)، ف.م كورنفورد «من الدين إلى الفلسفة: دراسة لأصول الفكر الغربي» (لندن 1912).

خبراء الاقتصاد[1]. وتظهر بوضوح العلاقة التي تربط هذا التراجع بتجربة السياسة الجماهيرية حتى في الدول التي ظهرت فيها طبقة برجوازية، فهي حسبما يرى بروك «مزقت بكل وقاحة وبشكل لا يمكن إصلاحه رداءَ الحشمة الذي غلف الحياة... والأوهام التي جعلت من السلطة شيئاً رقيقاً، ومن الطاعة حرية وتحرراً»[2]. وصارت البرجوازية تواجه حاجة دائمة للحكم من خلال منهج الديمقراطية السياسية في ظل ثورة اجتماعية (كومونة باريس)[3]. ولم يعد الندم على اختفاء الوشائج الاجتماعية القديمة ـ الكنيسة والملك ـ كافياً، كما فعل تاين في فترة ما بعد الكومونة، رغم أنه لم يكن يوماً متعاطفاً مع الكنيسة أو الملك[4]. إن خيار إعادة الملكية الكاثوليكية إلى العرش لم يكن فكرة ناجعة عند تطبيقها نزولاً على رغبة أنصار الملكية (ممن لم يكونوا أفضل من يمثل التقوى والإيمان التقليديين كما في حالة موراس). وظهرت الحاجة إلى «دين مدني» بديل، وهوما حدا إلى إرساء أسس علم الاجتماع لدى دوركايم الذي لم يكن اشتراكياً، بل كان مخلصاً للجمهورية التي تأسست على أيدي مفكرين دونه في المكانة، إلا أنهم كانوا سياسيين أكثر منه براجماتية.

ويعد من قبيل السذاجة الظن بأن من حكموا الجمهورية الفرنسية الثالثة اعتمدوا بشكل أساسي على إرساء تقاليد جديدة لتحقيق الاستقرار الاجتماعي؛ فلقد استندوا إلى حقيقة سياسية مادية مفادها أن اليمين أصبح دوماً أقلية انتخابية، وأنه في أي تصويت يُجرى تتغلب القرى والبلدات الصغيرة التي تحظى بتمثيل نيابي أكبر من حجمها على البروليتاريا المؤمنة بالثورة الاجتماعية والباريسيين المتحمسين، كما أن الناخب الجمهوري الريفي يحمل شغفاً حقيقياً بالثورة وكراهية لأصحاب المصلحة المالية، وهو ما يمكن تخفيفه من خلال بناء الطرق وتوزيعها بشكل مناسب في كافة المناطق، وحماية ارتفاع أسعار المحاصيل الزراعية، فضلاً عن إبقاء الضرائب منخفضة. وكان الاشتراكي الراديكالي البارز يدرك جيداً ما يفعل عندما صعَّد من خطابه الانتخابي ليعزف به على وتر روح 1789 ـ لا بل 1793 ـ ويترنم بأمجاد الجمهورية حتى يصل بخطابه إلى الذروة التي يتعهد فيها بالولاء لمصالح أبناء دائرته الانتخابية في لانجيدوك[5].

ورغم ذلك لعب إرساء تقاليد جديدة دوراً حيوياً في الحفاظ على الجمهورية من خلال حمايتها من الاشتراكيين واليمينيين، وقد قامت الجمهورية الثالثة بالمزج بين تدجين الثوريين الاجتماعيين (مثل معظم

---

(1) يفترض ذلك لأنهم لم يستطيعوا تخليص مجال رؤيتهم من كل شيء لا يمكن تعريفه كسلوك يعظم القدرة العقلانية بعد السبعينيات من القرن التاسع عشر على حساب تضييق مجال تخصصهم بشكل كبير.

(2) ادموند بورك «تأملات في الثورة الفرنسية» طبعة Everyman صفحة 74.

(3) كومونة باريس هي نظام جماعي مساواتي أدار باريس بين 26 مارس و28 مايو 1871، وهي حركة نقابية وعمالية يسارية، استولت على السلطة في فرنسا لمدة شهرين، وأجرت العديد من الإصلاحات، أهمها الإصلاحات التربوية، وفصل الدولة عن الدين، وإلغاء العمل الليلي، وغيرها، وكان من أبرز مؤسسيها المصري أنيس البيطار (المترجم)

(4) ج.ب ماير «الفكر السياسي في فرنسا من الثورة إلى الجمهورية الخامسة» (لندن 1961) صفحات 84 - 88.

(5) جين توشار «La Gauche en France depuis 1900» (باريس 1977) صفحة 50.

الاشتراكيين) وعزلهم (كما حدث مع النقابيين الفوضويين)، مما أدى إلى احتواء الجمهورية الثالثة للتقاليد الثورية، فصارت الجمهورية قادرة على تعبئة أغلبية يسارية ـ بما فيهم خصومها المحتملون ـ دفاعاً عن الجمهورية والثورة في جبهة مشتركة للطبقات الاجتماعية؛ مما جعل اليمين أقلية دائمة في البلاد. وطبقاً لرواية (كلوشميرل ـ Clochemerle) الذي يعد الكتاب الأساسي لسياسات الجمهورية الثالثة فإن وظيفة اليمين دوماً هي توفير قضية يقوم الجمهوريون الصالحون بتعبئة الجماهير ضدها. وقد قاومت الحركة العمالية الاشتراكية إلى حد ما إدماجها في الجمهورية البرجوازية؛ ومن هنا جاءت الذكرى السنوية لكومونة باريس في مر دي فريدي (1880) ضد تحويل الجمهورية إلى مؤسسات، ومن هنا أيضاً جاء استخدام نشيد (لا مارسييز ـ Marseillaise) التقليدي ـ الذي صار نشيداً وطنياً الآن ـ محل نشيد «Internationale» أثناء قضية دريفوس ولاسيما خلال الجدل بشأن مشاركة الاشتراكيين في حكومات برجوازية (ميليران)[1]. وقد واصل الجمهوريون اليعاقبة المتشددون إيضاح انفصالهم عن الأعضاء المعتدلين والمسيطرين من خلال الرموز الرسمية. ويورد اجولون ـ الذي درس الولع بالنصب التذكارية خاصة التي تخلد الجمهورية نفسها بين عامي 1875 و1914 ـ ملاحظة دقيقة بخصوص النصب التي تمثل (ماريان ـ Mariane)، فقد كانت تعري أحد ثدييها على الأقل في المناطق الأكثر راديكالية، بينما كانت ترتدي ملابس محتشمة في المجتمعات الأكثر اعتدالاً. والحقيقة الأساسية فيما يخص ذلك أن أولئك الذين تحكموا في صور ورموز وتقاليد الجمهورية كانوا ينتمون إلى تيار الوسط، لكنهم كانوا يتخفون وراء قناع اليسار المتطرف؛ أعني بذلك الاشتراكيين الراديكاليين الذين هم وفقاً للقول المأثور: «مثل نبات اللفت؛ حمر من الخارج وبيض من الداخل، ودائماً على الجانب المغطى بالزبد من الرغيف». وفور انتهاء سيطرتهم على مقدرات الجمهورية ـ منذ أيام الجبهة الشعبية وما تلاها ـ صارت أيام الجمهورية الثالثة معدودة.

وثمة دليل ملموس على أن البرجوازية الجمهورية المعتدلة أدركت طبيعة مشكلتها السياسية الرئيسة («عدم وجود أعداء على اليسار») منذ أواخر ستينيات القرن التاسع عشر، وشرعوا في حلها بمجرد رسوخ أقدام الجمهورية[2]. أما بخصوص إرساء تقاليد جديدة فظهرت ثلاثة ابتكارات رئيسة لها أهمية خاصة:

أولها: تطوير ند علماني للكنيسة ـ فصار التعليم الابتدائي مشبعاً بمبادئ الثورة والجمهورية ومضامينهما، ويشرف عليه مكافئ علماني للكاهن يطلق عليه (المؤسس)[3]، وقد كان ذلك تمهيداً متعمداً لبدايات الجمهورية الثالثة، فلم يكن مصادفة ـ في ضوء الطابع المركزي التقليدي للحكومة الفرنسية ـ أن محتويات

---

(1) Eugene Pottier, Membre de la Commune et Chantre de l'Internationale Chapter 3, (Paris 1971)

(2) The Making of the 3rd Republic: Class and Politics in France, 1868 - 84 (1975)

(3) Les Instituteurs (Paris 1957), Nous les Maitres d'Ecole: Autobiographies d'Instituteurs de la Belle Epoque" (Paris 1976)

الكتب كان من شأنها تحويل الفلاحين وجميع الفرنسيين إلى مواطنين جمهوريين صالحين. وثمة دراسات تفصيلية تتناول تحويل الثورة الفرنسية نفسها إلى مؤسسات جمهورية[1].

ثانياً: ابتداع الاحتفالات العامة[2]، وأهم تلك الاحتفالات: يوم الباستيل الذي يعود إلى عام 1880، حيث جمع اليوم بين الفعاليات الرسمية وغيرِ الرسمية والاحتفالاتِ الشعبية الألعابَ النارية والرقص في الطرقات في تأكيد سنوي على كون فرنسا جمهورية منذ عام 1789 ويمكن لكل رجل وامرأة وطفل فرنسي المشاركة في هذه الاحتفالات. ورغم أن الاحتفال ترك مجالاً لمظاهر شعبية أكثر تشدداً عجز عن تجنبها فإن الاتجاه العام كان إلى تحويل تراث الثورة لمزيج من التعبير عن هيبة الدولة وقوتها وسعادة المواطنين. وكانت إحدى صور الاحتفالات الشعبية الأقل استمراراً هي المعارض العالمية التي أقيمت في بعض الأحيان وأضفت على الجمهورية شرعية الرخاء والتقدم الفني - برج إيفل - والتوجه الاستعماري العالمي الذي اعتنت الثورة بالتأكيد عليه[3].

ثالثاً: ما أشرنا إليه من التوسع في تشييد نصب عامة، ويُلاحظ أن الجمهورية الثالثة - على خلاف دول أخرى - لم تفضل نسق البنايات العامة الشاهقة مما كان يكثر في فرنسا - رغم أن المعارض الكبيرة خلفت بعضاً منها في باريس - وكذا لم تكن تفضل التماثيل العملاقة.

وكانت السمة الرئيسة «للولع بالتماثيل»[4] هي طابعها الديمقراطي مما كان يبشر بإقامة النصب التذكارية للحرب بين 1914 - 1918. وانتشر نوعان من التماثيل في أنحاء المدن والمجتمعات الريفية في البلاد هما:

- صورة الجمهورية نفسها (على شكل ماريان التي تحظى الآن بشهرة عالمية).

- والرجال المدنيون الملتحون ممن اختارت القومية المحلية أن تعتبرهم أعلاماً لها ورموزاً لماضيها وحاضرها. ورغم التشجيع الواضح على تشييد تماثيل للجمهورية فقد تمت المبادرة لتنفيذ تلك المشروعات على المستوى المحلي. وأتاح مقاولو تلك السوق اختيارات مناسبة لأغراض كل كومونة جمهورية من الأفقر إلى الأغنى، وتراوحت تلك الخيارات بين تماثيل نصفية متواضعة لماريان مختلفة الأحجام، مروراً بالتماثيل الكاملة لها بأبعاد متنوعة، والتماثيل المثبتة على قواعد عريضة، وما قد يزين به أبناء البلدة شديدو الحماسة

(1) La Revolution Francaise: Mythes et Interpretations 1789 - 1970, Chapter 4, (Paris 1970)

(2) Festivals in Modern France: The Experience of the 3rd Republic (July 1977), Les 14 Juillet, Fete et Conscience Nationale, (Paris 1976) —Bibliography.

(3) The 1889 Exhibition: The Crisis of Bourgeois Individualism" Oppotisions, A Journal for Ideas and Criticism in Architecture (Spring 1977)

(4) م. اجولهون "La Statuomanie et l'Histoire" Ethnologie Francaise العدد 3 - 4 (1978) صـ 3 - 4.

قدميها من كماليات رمزية أو بطولية[1]، وكانت الأطقم الفخمة في قصر الجمهورية وقصر الأمة بباريس هي أبهى النسخ من تلك التماثيل. ورسمت تلك التماثيل جذور الجمهورية خاصة في معاقلها الريفية، وربما جرى اعتبارها الروابط الجلية بين الناخبين والأمة.

وإلى جوار تخليد ذكرى شخصيات بارزة من الماضي المحلي أو تخليد ذكرى بيانات سياسية محلية يمكن ملاحظة بعض السمات الأخرى للتقاليد الرسمية التي ابتدعتها الجمهورية الثالثة، فقد ابتعدت الجمهورية عن التاريخ. ولعل ذلك يرجع جزئياً إلى أن التاريخ قبل 1789 يُذكِّرُ بالكنيسة والملكية؛ لأن التاريخ منذ 1789 أصبح قوة تفرق لا توحد بين الناس: فكل فرقة من أصحاب المذهب الجمهوري كان لها أبطالها وأنذالها بين النخبة الثورية طبقاً لما يتضح من السيرة التاريخية للثورة الفرنسية. وكان التعبير عن الخلافات الحزبية من خلال تماثيل روبسبير أو ميرابو أو دانتون. لذا فإن الجمهورية الفرنسية ـ بعكس الولايات المتحدة ودول أمريكا اللاتينية ـ لم تُشِدْ تماثيل للآباء المؤسسين. وإنما فضلت الرموز العامة، وتجنبت مجرد استخدام الأفكار التي تشير إلى الماضي الوطني في طوابعها البريدية حتى بعد عام 1914 بفترة طويلة رغم التفات معظم الدول الأوروبية (عدا بريطانيا وإسكندنافيا) إلى جاذبية تلك الطوابع منذ منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر.

كان عدد الرموز قليلاً جيداً..

ـ العلم ثلاثي الألوان (الذي اكتسب مزيداً من التجريد والتعبير عن الديمقراطية) على وشاح العمدة الذي كان حاضراً في كل زواج مدني أو أي احتفالات أخرى.

ـ رمز الجمهورية المكون من حرفيها الأولين وشعارها (الحرية والمساواة والإخاء).

ـ نشيد «لا مارسييز» الوطني، وماريان رمز الجمهورية والحرية، والذي يبدو أنه تكون في السنوات الأخيرة من عمر الإمبراطورية الثانية. ويبدو أن الجمهورية الثالثة لم تبد رغبة رسمية في الاحتفالات التي تمثل سمة للجمهورية الأولى.

ـ «شجر الحرية» وآلهة العقل والمهرجانات المختلفة. فلم يكن ثمة عيد وطني غير 14 يوليو، ولا تجمعات ولا مواكب ولا مسيرات رسمية للمواطنين المدنيين (على خلاف النظم الشعبية في القرن العشرين وأيضاً الولايات المتحدة) وإنما كان هناك إضفاء للطابع الجمهوري على احتفالات الدولة؛ الزي الموحد والمواكب والشارات والأعلام وما شابه.

وتمثل الإمبراطورية الألمانية الثانية نقيضاً لافتاً للانتباه؛ لأن عدداً من الأفكار العامة للتقاليد التي

---

(1) اجولهون «Esquisse pour une Archeologie»

ابتدعتها الثورة الفرنسية موجودة فيها. وكانت معضلتها السياسية الرئيسة تنقسم إلى شقين: كيفية إضفاء الشرعية التاريخية على النسخة البسماركية من الوحدة ـ التي تفتقر إليها تماماً، وكيفية التعامل مع الجزء الأكبر من الناخبين الديمقراطيين الذين كانوا يفضلون حلاً آخر (أنصار ألمانيا العظمى والمعارضون لبروسيا والكاثوليك وأتباع الحزب الديمقراطي الاشتراكي). ولا يبدو أن بسمارك نفسه اهتم كثيراً بالرمزية باستثناء العلم ثلاثي الألوان الذي صممه بنفسه ومزج فيه بين الأسود والأبيض لوني بروسيا والألوان الأسود والأحمر والذهبي المعبرة عن القوميين والليبراليين ممن رغب في ضمهم إليه عام (1866). ولم تكن ثمة سابقة تاريخية لعلم الإمبراطورية الوطني ذي الألوان الأسود والأبيض والأحمر[1]. وكانت طريقته لتحقيق الاستقرار السياسي أبسط، وتتمثل في الفوز بتأييد الطبقة الوسطى (وغالبيتها من الليبراليين) بتنفيذ برنامجها بالقدر الذي لا يهدد هيمنة الملكية البروسية والجيش والأرستقراطية، وتوظيف الانقسامات المحتملة بين فصائل المعارضة المختلفة، وإبعاد الديمقراطية السياسية قدر الإمكان عن التأثير على قرارات الحكومة. ومن الواضح أنه ثمة جماعات لم يمكنه التوصل معها لاتفاق، ولم تكن قابلة للانقسام أيضاً ولاسيما الكاثوليك، وكذا الديمقراطيين الاشتراكيين من بعد لاسال ـ مما أورثه حيرة إزاءهم. والواقع أنه لم ينجح في مواجهته المباشرة مع الجماعتين. ويتولد لدى المرء انطباع أن هذا الرجل القومي المحافظ قديم الطابع، فرغم ذكائه في فنون المناورة السياسية لم يستطع التوصل إلى حل مرض لصعوبات الديمقراطية السياسية بوصفها متمايزة عن سياسة النبلاء.

لذا يرتبط إرساء تقاليد الإمبراطورية الألمانية بعصر ويليام الثاني، ولها هدفان أساسيان هما:

ـ ترسيخ الوشائج بين الإمبراطوريتين الأولى والثانية، بحيث يكون تشييد الإمبراطورية الجديدة تحقيقاً للطموحات الوطنية العلمانية للشعب الألماني.

ـ والتأكيد على التجارب التاريخية الرابطة بين بروسيا وباقي ألمانيا لإرساء دعائم الإمبراطورية الجديدة عام 1871.

والأمران يتطلبان اندماج التاريخ البروسي مع التاريخ الألماني مما كان تاريخيون وطنيون قد كرسوا

(1) ويتني سميث «Flags through the Ages» (نيويورك 1975) صـ 116 - 118. يبدو أن الألوان القومية الأسود والاحمر والذهبي نشأت من حركة الطلبة في فترة ما بعد نابوليون، لكن من الواضح أنها أصبحت علم الحركة الوطنية في 1848. وأسدلت مقاومة جمهورية فيمار علمها الوطني لصالح شارة حزبية ـ حتى إن ميليشيا تابعة للحزب الديمقراطي الاشتراكي اتخذتها عنواناً لها رغم أن اليمين المناوئ للجمهورية كان منقسماً بين العلم الاستعماري والعلم القومي الاشتراكي الذي تخلى عن التصميم التقليدي ثلاثي الألوان، ربما بسبب ارتباطه بالمذهب التحرري في القرن التاسع عشر، والذي ربما لم يكن يظهر انفصالاً جذرياً عن الماضي، لكنه احتفظ بالألوان الأساسية للجمهورية البسماركية (الأسود والأبيض والأحمر). مع التأكيد على أن الاحمر كان حتى تلك اللحظة رمزاً للحركات الاشتراكية والعمالية فقط. وأعادت كل من الجمهورية الاتحادية والجمهورية الاشتراكية ألوان علم 1848، ولم تضف الأولى عليه شيئاً بينما أضافت الثانية شعاراً مناسباً استوحته من النموذج الأساسي للمطرقة والمقص لدى الشيوعيين والسوفييت.

أنفسهم لتسجيله منذ فترة (ولاسيما تريتشكه). وكانت العقبة الرئيسة أمام تحقيق هذين الهدفين تتمثل في صعوبة وضع تاريخ إمبراطورية ألمانيا الرومانية المقدسة في أي قالب وطني من قوالب القرن التاسع عشر، لأن تاريخ هذه الإمبراطورية لم يشر إلى أن نهاية 1871 كانت حتمية أو حتى مرجحة، ولا يمكن ربطه بأي قومية حديثة إلاّ من خلال طريقين:

ـ فكرة عدو وطني علماني، يحدد الشعب الألماني في مواجهته هويته، ويكافح لتحقيق الوحدة وإنشاء دولة.

ـ مفهوم الغزو أو التفوق الثقافي والسياسي والعسكري الذي يتيح للأمة الألمانية المبعثرة في أنحاء كبيرة من دول أخرى خاصة في وسط وشرق أوروبا المطالبة بحق توحيدها في دولة ألمانيا العظمى.

ولم يحظ المفهوم الثاني بتأكيد الإمبراطورية البسماركية عليه، وبالتحديد «ألمانيا الصغرى»، رغم أن بروسيا نفسها كما يتضح من الاسم نشأت تاريخياً عن طريق التوسع في مناطق سلوفانيا والبلطيق خارج نطاق الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

وكانت البنايات والنصب التذكارية أبرز وسائل إرساء رؤية جديدة للتاريخ الألماني، أو لنقل لاحتواء أعرق تقاليد الرومانسية الجديدة للقومية الألمانية قبل 1848 ضمن النظام الجديد. وكانت أكثر الرموز تأثيراً تلك التي أمكن فيها تحقيق هذا الدمج. لذا احتفت بها الحركات الجماهيرية حتى ستينيات القرن التاسع عشر، مثل: حركة لاعبي الجمباز الألمان الليبرالية، ورابطة ألمانيا العظمى. وكذا احتفت بها الحركات الجماهيرية بعد عام 1866 كالبسماركيين، وكذا احتفى بها أنصار توحيد ألمانيا ومعاداة السامية بثلاثة نصب تذكارية لم يأت أي منها بإيحاء رسمي، وهي: تمثال أرمينيوس في غابة تيوتوربرج (شُيد بين عامي 1838 و1846، وتم افتتاحه في 1875)، وتمثال نيدرفالد على نهر الراين تخليداً لذكرى توحيد ألمانيا عام 1871 (1877 ـ 1883)، والنصب التذكاري المئوي لمعركة ليبزيج الذي شرعت فيه عام 1894 «الرابطة الألمانية الوطنية لإنشاء تمثال لمعركة الشعب في ليبزيج» وأزيح عنه الستار عام 1913. ومن جانب آخر لم تُبد تلك الحركات حماسة لتحويل تمثال ويليام الأول على جبل كيفهاوزر ـ في البقعة التي تزعم الأسطورة أن الإمبراطور فريدريك بارباروسا سيظهر فيها مجدداً ـ إلى رمز وطني (1890 ـ 1896)، ولم يكن لها رد فعل مميز على إنشاء تمثال لويليام الأول وألمانيا عند ملتقى نهر الراين والموزيل (الركن الألماني) والموجه لمزاعم فرنسا بأحقيتها في الضفة اليسرى لنهر الراين[1].

وبعيداً عن كل تلك التنوعات كانت البنايات والتماثيل التي قامت في ألمانيا آنذاك تتسم بضخامة

---

(1) هانز جورج جون «Politik und Turnen: die deutsche Turnerschaft als nationale Bewegung im deutschen Kaiserreich von 1871 - 1914» (اهرينسبرج بي هامبورج 1976) صفحة 41 وما بعدها.

ملحوظة، وجلبت ثروة على عدد من المهندسين المعماريين والنحاتين ذوي الكفاءة ممن تحلوا بما يكفي من المرونة[1]. ومن بين التماثيل التي شُيدت أو جرى التخطيط لها تحديداً في تسعينيات القرن التاسع عشر نذكر مبنى الرايخستاج الجديد (1884 ـ 1894) بواجهته التي تحمل صوراً تاريخية وتمثال كيفهاوزر المذكور (1890 ـ 1896)؛ والتمثال الوطني لويليام الأول ـ الذي كان الغرض منه أن يصبح أباً رسمياً للبلاد (1890 ـ 1897)؛ وتمثال ويليام الأول في الركن الألماني (1894 ـ 1897)؛ ونصب فالهالا في طريق النصر في برلين (1896 ـ 1901)؛ فضلاً عن مجموعة متنوعة من تماثيل ويليام الأول في بعض المدن الألمانية (دورتموند 1894، وفيسبادن 1894، وبرينزلاو 1898، وهامبورج 1903، وهاله 1901) ثم بعد ذلك بقليل موجة من تماثيل بسمارك الذي لاقى تأييداً حقيقياً من القوميين[2]. وشكل إزاحة الستار عن واحد من هذه التماثيل أول فرصة لاستخدام الأفكار التاريخية على الطوابع البريدية في الإمبراطورية (1899).

ويوحي هذا الكم الكبير من المباني والتماثيل بأمرين، أولهما: يتعلق باختيار الرمز الوطني من بين رمزين متاحين هما صورة عن «جرمانيا» غير واضحة، لكنها ذات طابع عسكري، لم تظهر «جرمانيا» من خلالها ظهوراً ملحوظاً في النحت في مقابل ظهورها بكثرة على طوابع البريد، ذلك لأنه كان من الصعب على صورة عائلة ملكية واحدة أن تمثل ألمانيا برمتها. والرمز الثاني: هو «ميشيل الألماني» الذي يظهر في الواقع بدور التابع في تمثال بسمارك. وينتمي ميشيل إلى الرموز العجيبة للأمة، ليس كدولة أو كبلد، وإنما كشعب، وهو ما جاء لبث الحياة في اللغة السياسية الشعبية لرسامي الكارتون في القرن التاسع عشر بحيث يعبر (كما هي حال جون بول واليانكي ذي اللحية الصغيرة المدببة وبخلاف ماريان رمز الجمهورية) عن الشخصية الوطنية كما يراها أعضاء الأمة نفسها. ويلاحظ أن أصول هذين الرمزين وبداياتهما ليست واضحة، لكنهما ـ شأنهما شأن النشيد الوطني ـ ظهرا لأول مرة في بريطانيا في القرن الثامن عشر[3]. وكانت صورة «ميشيل الألماني» تشير إلى البراءة وبساطة العقل اللذين كان الأجانب الخبثاء مستعدين لاستغلالهما، كما تشير إلى القوة البدنية التي يمكنه إظهارها لإحباط حيلهم وفتوحاتهم عندما ظهرت على حقيقتها في نهاية الأمر. ويبدو أن ميشيل هذا كان في الأساس رمزاً لمعاداة الأجانب، ويجيء أيضاً تجسيداً للأهمية

---

(1) «قرر فيت على عكس طبيعته أن يصبح نحاتاً للتماثيل يحتفي بالفكرة الإمبريالية لويليام الثاني بتماثيل عملاقة من البرونز والحجارة، وبلغة مليئة بالصور البيانية وكثير من الشجن المبالغ فيه» اورليتش فيمي وفليكس بيكر «Allgemeines Lexikon der bildenden Kunstler von der Antike bis zur Gegenwart» (ليبزج 1907 – 50) العدد الثالث صفحة 185. انظر أيضاً المدخلات العامة المدرجة تحت بيجاس وشيلينج وشميتز.

(2) جون ونيبردي «Nationalidee» صفحة 577 وما بعدها.

(3) ج. سوريل «La Premiere Image de John Bull, Bourgeois Radical, Anglais Loyaliste (1779 - 1815)» «Le Mouvement Social, cvi» (يناير – مارس 1979) صفحة 65 – 84، هربرت م. اثرتون «Political Prints in the Age of Hogarth» (اكسفورد 1974) صفحة 97 – 100.

الكبيرة لتوحيد ألمانيا على يد بسمارك بوصفه التجربة الوطنية التاريخية الوحيدة المشتركة بين جميع مواطني الإمبراطورية الجديدة في ضوء أن جميع التصورات السابقة لألمانيا والوحدة الألمانية كانت تراها بشكل أو بآخر "ألمانيا العظمى". واحتلت الحرب الألمانية الفرنسية مكانة محورية في قلب هذه التجربة. وبالقدر الذي حظيت به ألمانيا بتقاليد "قومية" (لفترة وجيزة) كانت تلك التقاليد ممثلة في ثلاثة أسماء هي: بسمارك، وويليام الأول، ومعركة سيدان.

ويظهر ذلك جلياً في الاحتفالات والطقوس التي استحدثت (غالبها في عهد ويليام الثاني)، فنجد أن سجلات معهد واحد في ألمانيا للعبة الجمباز تشير إلى ما لا يقل عن عشرة احتفالات بين أغسطس 1895 ومارس 1896 تخليداً للذكرى الخامسة والعشرين للحرب الفرنسية البروسية. وشملت هذه الاحتفالات طائفة متنوعة من التذكارات الخاصة بالمعارك التي دارت أثناء الحرب، واحتفالات عيد ميلاد الإمبراطور، والخطابات الشعبية التي تتناول حرب عامي 1870 و1871، وتطور الفكرة الإمبريالية (القيصرية) أثناء الحرب، وشخصية أسرة هوهنزلورن إلى غير ذلك[1].

وربما تتضح سمات تلك الاحتفالات عبر الوصف التفصيلي لواحد منها:

يبدأ الاحتفال بدخول الصبية أمام أعين آبائهم وأصدقائهم إلى فناء المدرسة في مسيرة عسكرية منشدين أغنية «Wacht am Rhein» (أغنية وطنية عكست العداء المباشر للفرنسيين، رغم أنها وللغرابة ليست النشيد الوطني لبروسيا ولا لألمانيا)[2] ثم يقف الصبية ضمن تشكيلات في مواجهة ممثلين للفصول يحملون أعلاماً مزينة بأوراق شجر البلوط، حيث يساهم كل فصل بمال لشرائها (شجر البلوط مرتبط بالسمات العسكرية والوطنية والفلكلورية الألمانية، ولذا كانت أوراق البلوط تزين أعلى النياشين العسكرية في عهد هتلر). ويجب أن يقدم قائد الصبية تلك الأعلام إلى مدير المدرسة الذي يلقي كلمة في الجمع عن الأيام المجيدة للإمبراطور الراحل ويليام الأول، ويأمرهم بالهتاف ثلاثاً للإمبراطور والإمبراطورة الحاليين. ثم يسير الفتية بخطى عسكرية كل تحت رايته. ويلي ذلك كلمة أخرى لمدير المدرسة قبل غرس «شجرة بلوط إمبراطورية» على وقع الغناء الجماعي. ويختتم اليوم بنزهة في غابة جرونوالد. كان ذلك كله مجرد تمهيد

---

(1) هاينز ستالمان «Das Prinz - Heinrichs - Gymnasium zu Schoneberg, 1890 - 1945» Geschichte einer Schute (برلين 1965).

(2) لم يكن هناك في الواقع حتى تلك اللحظة نشيد وطني رسمي لألمانيا. من بين ثلاث أغنيات متنافسة كانت «Heil Dir Im Siegerkranz» (على نغمة حمى الله الملك) المرتبطة في الأذهان بالإمبراطور البروسي هي الأقل في إثارة الحماسة الوطنية. وكان ينظر إلى الأغنيتين الأخرتين وهما «Watch on the Rhine» و«Deutschland Uber Alles» بوصفهما متساويتين حتى 1914، لكن بدأت الأخيرة ـ والتي كانت تناسب أكثر سياسة التوسع الاستعماري - في التفوق تدريجياً على الثانية التي كانت كل معانيها مضادة للفرنسيين. وأصبح النشيد الوطني الأول بحلول 1890 أكثر شيوعاً بين لاعبي الجمباز الألمان رغم أن حركتهم كانت حريصة بشدة على اغنية «Watch on the Rhine» التي زعمت أنها كانت ضرورية للانتشار الشعبي. جون صفحة 38 - 39.

للاحتفال الحقيقي بذكرى معركة سيدان التي تحل بعد يومين وبعد سنة دراسية مليئة بالطقوس الاحتفالية الجماعية، سواء كانت دينية أم مدنية[1].

وفي نفس السنة صدر مرسوم إمبراطوري بإنشاء شارع النصر وربطه بالذكرى السنوية الخامسة والعشرين للحرب الفرنسية البروسية التي صورت على أنها انتفاضة الشعب الألماني «كرجل واحد»، رغم أنها جاءت «تلبية لدعوة أمرائه» «لرد العدوان الأجنبي وتحقيق وحدة أرض الآباء واستعادة الانتصارات المجيدة للرايخ[2].

ومن المفيد مقارنة التقاليد الموضوعة في فرنسا بنظيرتها في ألمانيا؛ فكلاهما يسلط الضوء على أعمال تؤسس لنظام جديد ـ الثورة الفرنسية في أقل فتراتها دقة وجدلية (الباستيل) والحرب الفرنسية البروسية. وباستثناء هذه الإشارة التاريخية أحجمت الجمهورية الفرنسية عن العودة إلى التاريخ بشكل محير بنفس القدر الذي يثيره انغماس الإمبراطورية الألمانية فيه، فالثورة أرست حقيقة وطبيعة وحدود الأمة الفرنسية ووطنيتها، وكان بإمكان الجمهورية أن تقتصر على تذكير المواطنين بذلك من خلال بعض الرموز الواضحة (ماريان والعلم ثلاثي الألوان، ونشيد لا مارسييز، وهكذا) إضافة إلى بعض التفسيرات الأيديولوجية التي تفصل المزايا الواضحة (للمواطنين الفقراء)، وإن كانت في بعض الأحيان نظرية للحرية والمساواة والإخاء. وبما أن الشعب الألماني لم يكن له قبل 1871 منهج سياسي أو وحدة سياسية فقد كانت علاقته بالإمبراطورية الجديدة (التي استبعدت قطاعات واسعة من الشعب) غامضة أو رمزية أو أيديولوجية. لذا صارت الهوية أكثر تعقيداً وأقل وضوحاً، باستثناء دور أسرة هوهنزوليرن والجيش والدولة. وتعددت المرجعية بين أساطير وفولكلور (أشجار البلوط الألمانية، والإمبراطور فردريك بارباروسا) مروراً بالأنماط الكارتونية المبتسرة، وصولاً إلى تعريف الأمة تعريفاً بالسلب عن طريق تحديد كنه أعدائها. وككثير من الشعوب «المحررة» كان من السهل تعريف «ألمانيا» بتحديد ما تعاديه أكثر من أي طريقة أخرى.

وربما يفسر ذلك أكثر الثغرات وضوحاً في «التقاليد المستحدثة» للإمبراطورية الألمانية؛ أي فشلها في التصالح مع الديمقراطيين الاشتراكيين. وقد قدم ويليام الثاني نفسه في البداية بوصفه «إمبراطوراً اشتراكياً» وانفصل بشكل واضح عن سياسة حظر الحزب التي اتبعها بسمارك. إلا أن إغراء تقديم الحركة الاشتراكية بوصفها ليست وطنية كان أقوى من أن يقاوم، وتم استبعاد الاشتراكيين من المناصب العامة في الدولة (بما في ذلك مناصب التعليم العالي، وفقاً لقانون أُقر خصيصاً) بصورة أكبر مما كان يتم في عهد إمبراطورية الهاسبورج Habsburg مثلاً. والمؤكد أن اثنين من أسباب الصداع السياسي في رأس الإمبراطورية

---

(1) ستالمان صـ 16 - 19

(2) ر.إ. هاردت «Dir Beine der Hohenzollern» (برلين الشرقية 1968).

تضاءلا إلى حد كبير؛ فالمجد والقوة العسكريان، إلى جانب خطاب عظمة ألمانيا، جردوا دعاة «ألمانيا العظمى» ـ الذين شرعوا في الانفصال ـ من أصولهم الليبرالية أو الديمقراطية التي كانت تعد سلاحهم. وأصبح عليهم الرجوع إلى الإمبراطورية إن أرادوا تحقيق أي من غاياتهم، وإلا فلن يتم لهم شيء. وهو ما تجلى مع توقف حملة بسمارك عليهم. أما الكاثوليك فلم يعودوا مصدراً لأية مشكلات كبيرة. ورغم ذلك شكل الديمقراطيون الاشتراكيون وحدهم ـ وكانوا في طريقهم ليصيروا أغلبية في الإمبراطورية ـ قوة سياسية جعلت الحكومة الألمانية تتخذ موقفاً أكثر مرونة إزاء حكومات الدول الأخرى آنذاك.

بيد أنه في دولة اعتمدت في تعريف نفسها على أعدائها ـ الخارجيين والداخليين ـ لم يكن ذلك أمراً مستغرباً[1]، حيث شكلت النخبة العسكرية المعادية للديمقراطية وسيلة قوية لجعل الطبقة الوسطى طبقة حاكمة. لكن اعتبار الديمقراطيين الاشتراكيين واليهود أعداء داخليين حمل ميزة إضافية، رغم أن المذهب الوطني للإمبراطورية لم يستطع استغلال تلك الميزة إلى حدها الأقصى. ذلك أضفى جاذبية عقائدية ضد الليبرالية الرأسمالية واشتراكية البروليتاريا التي استطاعت حشد الجماهير العريضة من أبناء الشريحة الأدنى من الطبقة الوسطى والحرفيين والفلاحين الذين شعروا بالخطر من الفئتين تحت راية «الأمة».

وما يثير الدهشة أن هذه الأمة الديمقراطية ـ الأشد وضوحاً في حدودها السياسية ونظامها الدستوري ـ واجهت مشكلة في تحديد هويتها الوطنية، تشبه في بعض جوانبها المشكلة التي واجهتها ألمانيا الإمبراطورية. فقد تمثلت المشكلة السياسية الأساسية للولايات المتحدة ـ بعد اتحاد ولاياتها ـ في كيفية إدماج أفراد الجماهير ذات الأصول المختلفة، ممن بدوا سيلاً تستحيل السيطرة عليه تقريباً، ولم يكونوا أمريكيي المولد، وإنما صاروا أمريكيين بالهجرة. فكان يجب حينئذٍ صناعة الفرد الأمريكي. وكانت التقاليد المستحدثة في الولايات المتحدة آنذاك تهدف أساساً إلى صنع ذلك الفرد. فمن جهة تم تشجيع المهاجرين على قبول الطقوس التي تخلد تاريخ الأمة ـ الثورة، والآباء المؤسسون (الرابع من يوليو) والتقليد البروتستانتي الأنجلو سكسوني (عيد الشكر) ـ وهذا ما حدث فعلاً؛ إذ أصبحت كل هذه المناسبات الآن عطلات ومناسبات للاحتفال العام والخاص[2] (وعلى عكس ذلك استوعبت «الأمة» جميع طقوس المهاجرين ـ عيد القديس باتريك وعيد كولومبوس ـ في نسيج الحياة الأمريكية بالأساس من خلال آلية الدمج القوية التي طبقتها السياسات المحلية والسياسات الاتحادية).

وعلى الجانب الآخر تحول النظام التعليمي إلى آلة للتنشئة السياسية من خلال أشياء من قبيل تحية

---

(1) هـ. يـ. وهلر «Das deutsche Kaiserreich 1871 - 1981» (جوتينجن 1973) صفحة 107 – 10.

(2) ما زال تاريخ هذين الاحتفالين لم يسجل بعد، لكن يبدو أنهما اكتسبا شعبية على مستوى البلاد في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. جـ. و. دوجلاس «American Book of Days» (نيويورك 1937) اليزابث هو سكرست «Red Letter Days: A Book of Holiday Customs» (فيلادلفيا 1940).

العلم الأمريكي الذي صار طقساً يومياً لتلاميذ المدارس في أنحاء البلاد منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر فصاعداً[1]. وتضمن مفهوم الوطنية الأمريكية بوصفه فعلًا اختيارياً قرارَ تعلُّم الإنجليزية، والتقدم بطلب الحصول على الجنسية الأمريكية، واختياراً لمجموعة محددة من الاعتقادات والأفعال والأنماط السلوكية، وقد تضمن هذا المفهوم بين ثناياه المفهوم المضاد. ففي الدول التي تتبع منهجاً وجودياً في تعريف الوطنية يمكن أن يكون ثمة رجال إنجليز أو فرنسيون غير وطنيين، لكن لا يمكن التشكيك في كونهم إنجليزاً أو فرنسيين إلا إذا أمكن القول بأنهم أجانب. أما في الولايات المتحدة ـ كما في ألمانيا ـ فإن الشخص غير الوطني يثير شكوكاً حول كونه فعلاً عضواً في الأمة.

ولنا أن نتصور أن أعضاء الطبقة العاملة هم الأكثر تعرضاً لتلك الشكوك في كونهم أعضاء في الجماعة الوطنية. وتزداد الشكوك حولهم، حيث يمكن تصنيفهم على أنهم غرباء في الولايات المتحدة. وكانت غالبية المهاجرين الجدد من العمال، ومنذ ستينيات القرن التاسع عشر على الأقل فإن غالبية العمال في جميع المدن الكبيرة تقريباً بدوا كأنهم ممن ولدوا خارج الولايات المتحدة. وليس من الواضح إن كان مفهوم عدم الوطنية ـ الذي يعود إلى سبعينيات القرن التاسع عشر على الأقل[2] ـ مجرد رد فعل للمواطنين المولودين في البلاد ضد الغرباء أم للطبقة الوسطى البروتستانتية الأنجلوسكسونية ضد العمال الذين لم يولدوا في الولايات المتحدة. وفي كل الأحوال مثّل هؤلاء عدواً داخلياً يمكن في مقابله للأمريكي الصالح أن يؤكد على وطنيته، ولا أقل أن يكون ذلك من خلال الدقة في أداء جميع الشعائر الرسمية وغير الرسمية، وتأكيد جميع المعتقدات التي ترسيها التقاليد والمؤسسات بوصفها سمات المواطن الأمريكي الصالح.

جدول 1. أول استخدام للطوابع التاريخية قبل عام 1914[3]:

الدولة	أول طابع أول طابع تاريخي	اليوبيل أو المناسبة
الإمبراطورية النمساوية المجرية	1908 1850	60 عاماً من حكم فرانز جوزيف
بلجيكا	1914 1849	الحرب (الصليب الأحمر)
بلغاريا	1901 1879	الذكرى السنوية للتمرد
ألمانيا	1899 1872	الكشف عن تمثال

(1) ر.فيرث «Symbols, Public and Private» (لندن 1973) صفحة 358 – 9، و.ا. دافيز "Patriotism on Parade: The Story of Veterans and Hereditary Organizations in America 1783 - 1900" (كمبدريدج، ماساتشوستس 1955) صفحة 218 – 22، دوجلاس المرجع السابق صفحة 326 – 7.

(2) أدين بشكر على هذه الملحوظة للبروفيسور هربرت جوتمان.

(3) Stamps of the World 1972: A Stanley Gibbons Catalogue, (London 1972)

الدولة	أول طابع أول طابع تاريخي	اليوبيل أو المناسبة
اليونان	1896 1861	الألعاب الأولمبية
إيطاليا	1911 ـ 1910 1862	ذكرى الوحدة
هولندا	1906 1852	المئوية الثالثة لدو رويتر
البرتغال	1894 1852	الذكرى الـ 500 لهنري الملاح
رومانيا	1906 1865	40 عاما في الحكم
روسيا	1913 ـ 1905 1858	الذكرى المئوية الثالثة لخيرية الحرب
صربيا	1904 1866	مئوية الأسرة الحاكمة
اسبانيا	1905 1850	مئوية دون كيشوت
سويسرا	1907 1850	------

ويمكن أن نلقي نظرة أكثر عجالة على استحداث التقاليد العامة في دول أخرى آنذاك. فقد كانت الممالك عادة ما تربط التقاليد بالتاج الملكي، وشهدت تلك الفترة بدء ممارسات العلاقات العامة التي نعرفها الآن بتركيز على الطقوس الملكية أو الإمبراطورية، وكان مما سهل قيامها الاكتشاف السعيد ـ أو لنقل الاختراع ـ لاحتفالات اليوبيل، واحتفالات الذكرى السنوية. وقد أشار قاموس «نيو إنجليش ديكشنري» New English Dictionary إلى حداثتها[1]، وتتجلى القيمة الدعائية للاحتفالات السنوية بوضوح في أنها أتاحت فرصة الإعلان عن صدور النسخ الأولى من الطوابع البريدية التي تحمل صوراً تاريخية أو ما شابه. وكان هذا النوع من الطوابع هو الصيغة الأوسع انتشاراً للصور العامة، ولم ينافسها في هذه المكانة سوى النقود، كما يظهر في الجدول رقم 1.

ولعل من المؤكد أن يوبيل الملكة فيكتوريا عام 1887 ـ والذي تكرر بعدها بعشر سنوات بفضل نجاحه الملحوظ ـ كان مصدر إلهام لمناسبات ملكية وإمبراطورية لاحقة في المملكة المتحدة ودول أخرى. حتى إن أكثر الأسر الحاكمة تمسكاً بالتقاليد ـ آل هابسبرج في 1908 وآل رومانوف في 1913 ـ اكتشفت مزايا هذا النوع من الدعاية. وقد كان جديداً لكونه موجهاً للجماهير بخلاف الاحتفالات الملكية التقليدية التي هدفت إلى تجسيد ألوهية الحكام ومركزهم على قمة الهرم الاجتماعي للنبلاء. وبعد قيام الثورة الفرنسية صار

(1) كلمة يوبيل ـ باستثناء استخدامها في الكتاب المقدس ـ كانت من قبل تعني الذكرى الخمسينية. ليس هناك ما يشير قبل أواخر القرن التاسع عشر إلى أن الاحتفالات المئوية وأي احتفالات بالذكرى السنوية الأقل من خمسين عاما كانت مناسبات للاحتفالات العامة. يقول قاموس (1901) New English Dictionary في تعريف يوبيل «استعملت كثيراً خاصة في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر في إشارة إلى احتفالي يوبيل للملكة فيكتوريا في 1887 و1897 واليوبيل السويسري لاتحاد البريد في 1900 واحتفالات أخرى».

لزاماً على الملك ـ عاجلاً أو آجلاً ـ أن يعي المكافئ الوطني لعبارة «ملك فرنسا» أعني «ملك الفرنسيين»، أي أن يقيم علاقة مباشرة مع مجموع رعاياه مهما تدنت طبقاتهم. ورغم أن خيار المملكة في تحديد طبيعتها كان «الملكية البرجوازية» (الذي ابتكره لويس فيليب) لم يلجأ إليه سوى ملوك الدول المتواضعة الذين أرادوا الابتعاد عن الأضواء (كهولندا والدول الإسكندنافية). وفي المقابل فإن غير واحدٍ من أكثر الحكام رسامة وقداسة ـ ولاسيما الإمبراطور فرانسيس جوزيف ـ قد شبّب بدور الموظف الكادح الذي يعيش حياة بسيطة.

ولم تكن ثمة فروق بين الاستخدام السياسي للملكية بغرض تعزيز الحكام الفعليين (كما في عائلات الهابسبورج والرومانوف، وربما في الإمبراطوريات الهندية) وبين بناء الوظيفة الرمزية للشخصيات المتوجة في الدول البرلمانية؛ فكلاهما اعتمد على استغلال الشخص الملكي، سواء أكان له أسلاف في الأسرة الحاكمة أم لا، في مناسبات طقسية كثيرة، وما يرتبط بها من أنشطة دعائية ومشاركة واسعة من جانب الشعب، ومن الجماهير الحبيسة المتاحة للتلقين الرسمي في النظام التعليمي. وكلاهما جعل الحاكم يركز على وحدة شعبه أو شعوبه، والتمثيل الرمزي لعظمة البلاد ومجدها وماضيها وتواصلها مع حاضر متغير. وقد وُظِّفت التقاليد الجديدة ـ التي ربما كانت منهجية كما في بريطانيا ـ في إحياء الطقوس الملكية، وكانت تعدُّ أمراً ضرورياً لتلافي مخاطر الديمقراطية الشعبية. وقد أدرك باجيت قيمة الاختلاف السياسي والنصوص «المبجلة» ـ في مقابل «الفعالة» ـ من الدستور في أيام قانون الإصلاح الثاني. وتعلم دزرائيلي في كبره ـ لا في شبابه ـ توظيف «تبجيل العرش ومن يجلس عليه» بوصفه «أداة قوية من أدوات السلطة والنفوذ»، وبنهاية عهد الملكة فيكتوريا كانت أهمية هذه الوظيفة مفهومة تماماً. وكتب جيه. إي. سي. بودلي عن تتويج إدوارد السابع يقول:

«إن استخدام شعب متحمس وعملي للطقوسِ القديمة للإشارة إلى الأمجاد المعاصرة لإمبراطوريته، وإن الوعي بأهمية الديمقراطية الحرة للتاج الموروث بوصفه رمزاً لهيمنة سلالته على العالم ـ ليس مجرد احتفال، وإنما هو حدث من أهم الأحداث التاريخية»[1].

وكان من الممكن أن يتقاسم الفقير المجد والعظمة والثروة والسلطة من خلال الولاء وما يستتبعه من طقوس. ومن المفترض أنه كلما زادت قوة السلطة تراجعت جاذبية خيار الملكية البرجوازية. وربما نتذكر أن نظام الملكية في أوروبا ظل هو الوضع السائد بين 1870 و1914، باستثناء فرنسا وسويسرا. وكانت أكثر التقاليد السياسية العملية المستحدثة في تلك الفترة هي نشأة الدول. لكن صعود حركات جماهيرية

(1) جيه. اي. سي. بودلي «The Coronation of Edward VII: A Chapter of European and Imperial History» (لندن 1903) صفحة 153 – 201.

منظمة تزعم لنفسها مكانة منفصلة ـ أو حتى بديلة للدولة ـ أدى إلى تطورات مماثلة. فبعض هذه الحركات، ولاسيما الكاثوليكية السياسية، إلى جانب أنواع متعددة من الفكر القومي، كانت تدرك تماماً أهمية الطقوس والاحتفاليات والأساطير التي تحتوي على ماضٍ أسطوري. وتظهر أهمية التقاليد المستحدثة أيضاً حين تنشأ بين حركات عقلانية التوجه تعادي تلك التقاليد رغم أنها تفتقر إلى الأدوات الرمزية والطقسية الجاهزة للتصدي لها. لذا فإن أفضل طريقة لدراسة ظهور التقاليد المستحدثة هي الحركات العمالية الاشتراكية.

فقد تطورت الطقوس العالمية الرئيسة لتلك الحركات ـ عيد العمال في مايو (1890) ـ بطريقة عفوية خلال فترة قياسية؛ إذ بدأ بإضراب متزامن ليوم واحد، ومظاهرة تقوم خلال يوم العمل المكون من ثمانية ساعات، واختير له تاريخ ارتبط لعدة سنوات مع هذا المطلب في الولايات المتحدة. اختيار هذا التاريخ كان أمراً براجماتياً جداً في أوروبا. وربما لم يكن لليوم أي أهمية في الولايات المتحدة، حيث حددت بالفعل يوماً للعمال في نهاية الصيف. ويقال إنه اختير ليتزامن مع «يوم الانتقال» اليوم التقليدي لإنهاء عقود التوظيف في نيويورك وبنسلفانيا[1]. ويتشابه «يوم الانتقال» مع فترات تعاقدية مشابهة في أجزاء من القطاع الزراعي التقليدي بأوروبا، فقد مثل جزءاً من الدورة السنوية لسنة العمل فيما قبل التحول الصناعي، ورغم ذلك فإن ارتباط هذا التاريخ بالبروليتاريا الصناعية كان من قبيل المصادفة.

ولم تعتزم الحركة العمالية والاشتراكية الدولية الجديدة أي شكل معين من أشكال التظاهر، ولم يشمل القرار الأصلي لتلك الجهة (1889) مفهوم إقامة احتفال عمالي، مما رفضه كثير من المناضلين الثوار لأسباب أيديولوجية.

بيد أن اختيار يوم مشحون إلى هذا الحد الكبير برموز التقاليد القديمة كان له أهميته، فرغم معارضة الكهنة لأي نفوذ سياسي داخل الحركة العمالية الفرنسية ظهرت مقاومة عنيفة لإدراج أية ممارسات فلكلورية تقليدية في الاحتفال بعيد العمال في مايو[2]. ومنذ البداية احتوت المناسبة عناصر رمزية وشعائرية ذات صبغة شبه دينية، فاتسم الناس بالخشوع في تلك العطلة. (بعد أن كان آنجلز يشير إليه بوصفه «تظاهرة» بدأ يستخدم مصطلح «عيد» منذ عام 1893[3]. وأدرك «فيكتور الدر» أهمية هذا العنصر في النمسا منذ عام 1892، وفاندرفيلد في بلجيكا عام 1893). وعبر أندريا كوستا عنه في ايطاليا بإيجاز (1893)، فقال: «يحتفل الكاثوليك بعيد الفصح، ومن الآن فصاعداً سيحظى العمال بعيد فصح خاص بهم»[4]، وثمة

---

(1) موريس دومانت «Histoire du Premier Mai» (باريس 1953) صفحة 36 - 37.

(2) Manual de Folklore Francais I” Les Ceremonies Periodiques Cycliques et Saisonnieres, Cycle de Mai (Paris 1949)

(3) آنجلز إلى سورجي 17 مايو 1893 في «Briefe und Auszuge aus Briefen an F. A. Sorge u.A.» (شتوتجارت 1906) صفحة 397. انظر أيضاً فيكتور الدر «Aufsatze, Reden und Briefe» (فيينا 1922) صفحة 69.

(4) دومانت المرجع السابق صفحة 343.

إشارات نادرة إلى عيد العنصرة أيضاً. واستمرت موعظة ألقاها تشارليروي (بلجيكا) في عيد مايو سنة 1898 تحت شعارين، هما: «يا أعضاء البروليتاريا في جميع البلاد اتحدوا» و«الحب المتبادل»[1].

كانت الأعلام الحمراء ـ الرمز العالمي الوحيد للحركة ـ موجودة منذ البداية، لكنها كانت في عدة دول مزدانة بالورود: القرنفلة في النمسا، والزهرة (الورقية) الحمراء في ألمانيا، والورد البري الحلو والخشخاش في فرنسا، وزهرة الزعرور البري رمز التجديد التي جرى استبدالها منذ منتصف العقد الأول من القرن العشرين بزنبق الوادي التي لم تكن لها أي دلالات سياسية. ولا نعرف كثيراً عن لغة الزهور هذه التي ـ بالنظر إلى قصائد يوم مايو في الأدبيات الاشتراكية ـ ارتبطت تلقائياً بالمناسبة، ربما لأنها تزامنت مع الهدف الرئيس من يوم مايو، فهو وقت للتجديد والنمو والأمل والفرحة (نذكر الفتاة التي تحمل غصن الزعرور البري المرتبطة في الذاكرة الشعبية بحادث تبادل إطلاق النيران في مايو بمدينة فورميز)[2].

وبالمثل لعب يوم مايو دوراً رئيساً في تطور الرسوم الأيقونية الجديدة المعبرة عن الاشتراكية في تسعينيات القرن التاسع عشر والمفعمة ـ رغم التأكيد المتوقع على الكفاح ـ بالأمل والثقة والتوجه إلى مستقبل أفضل عادة ما يتم التعبير عنه بلغة مجازية مستوحاة من غرس النباتات[3]. وبدأ الاحتفال بأول مايو في فترة من النمو والتوسع الاستثنائيين للحركات العمالية والاشتراكية في عديد من الدول، وربما لم يكن ليظهر هذا الاحتفال في أجواء سياسية أقل تفاؤلاً من تلك. وتزامنت الرمزية القديمة للربيع مع المناسبة في مطلع تسعينيات القرن التاسع عشر.

وهكذا سرعان ما تحول الاحتفال إلى مهرجان وطقس سنوي شديد الأهمية، وصار يتكرر سنوياً بناء على طلب أعضاء الحركات. ومعه تراجع المطلب السياسي الأصلي لليوم ـ جعل يوم العمل ثماني ساعات ـ إلى الخلفية، مفسحاً الطريق أمام الشعارات المستقطبة للحركات العمالية الوطنية، وللتأكيد على وجود الطبقة العاملة، وكذا لتخليد ذكرى شهداء شيكاجو في كثير من البلدان اللاتينية. وكان العنصر الأساسي الوحيد يتمثل في عالمية التظاهر، حيث كان من المفضل لدى الحركات أن يتم الاحتفال به بشكل متزامن. والواقع أن في روسيا عام 1917 ترك الثوار الاحتفال بيوم العمال في أول مايو في نفس اليوم الذي فعلت فيه بقية دول العالم ذلك. لكن ظلت المسيرة الشعبية للعمال بوصفهم إحدى طبقات المجتمع أساساً لتلك المناسبة. ووفقاً لمعلقين فمن بين احتفالات الذكرى السنوية الراديكالية والثورية التي تم ربطها بطبقة العمال الصناعيين دون سواها كانت تلك المناسبة هي العطلة الوحيدة، رغم أن مجتمعات

---

(1) اي. فاندرفيلد وج. دستري «Les Socialisme en Belgique» (باريس 1903) صفحة 417 – 18.

(2) ماكسيم ليروي «La Coutume Ouvriere» (باريس 1913) صفحة 246.

(3) Man and Woman in Socialist Iconography" History Workshop, "Premier Mai, Quatre - Vingt - Dixans de Luttes Populaires dans le Monde, (Paris 1977)

محددة للعمال الصناعيين ـ في بريطانيا على الأقل ـ كانت قد أظهرت بوادر لابتكار رموزٍ جمعية عامة تمثلها. (أقيم حفل عمال المناجم في دورهام لأول مرة عام 1871)[1]. وككل تلك الاحتفالات صار الاحتفال بيوم العمال مناسبة عائلية لطيفة. ولم تكن التظاهرات السياسية الكلاسيكية ضرورية كذلك. (هذه السمة يمكن ملاحظتها في التقاليد التي جرى استحداثها في وقت لاحق، مثل المهرجانات الوطنية لصحيفة أونيتا الإيطالية الشيوعية).

وجمعت هذه التظاهرات على المستويين العام والخاص بين حالة المرح والهتافات الصاخبة والتأكيد على الولاء للحركة الذي كان عنصراً أساسياً في وعي الطبقة العاملة، فضلاً عن الخطابة ـ في تلك الأيام كلما طالت الخطبة كانت أفضل، والخطبة الجيدة تكون موحية وممتعة في آن ـ إضافة إلى الرايات والشارات والشعارات، إلى آخر ذلك. والأكثر أهمية أنها تؤكد على قوة الطبقة العاملة من خلال الامتناع عن العمل؛ فكان نجاح احتفال يوم مايو يتحدد تبعاً للابتعاد عن الأنشطة المادية اليومية للحركة. وكان النجاح يبلغ مداه عندما تسود التطلعات الاشتراكية على الواقعية السياسية وحسابات النقابات العمالية التي كانت تفضل عادة ـ كما في بريطانيا وألمانيا[2] ـ التظاهر في يوم الأحد الأول من مايو بدلًا من الإضراب السنوي لمدة يوم واحد في الأول من الشهر. وتقديراً للحالة المزاجية للعمال النمساويين كان فيكتور الدر يصر على تنظيم الإضراب والتظاهر بعكس نصيحة كاوتسكي[3] لذا اكتسب احتفال عيد العمال في مايو قوة وصدى غير عاديين في النمسا. ولم يكن لقادة الحركة الرسميين فضلٌ كبيرٌ في اختراع عيد العمال، لكنهم أضفوا عليه الطابع المؤسسي بناء على مبادرة من أتباعهم.

وقد عرف أعداء التقليد الجديد قدره وقوته، فلم يكتف هتلر بضم اللون الأحمر الخاص بعلم العمال إليه، وإنما هيمن على احتفال عيد العمال بتحويله رسمياً إلى «يوم العمال الوطني» في 1933، ثم أتى على بعض دلالاته البروليتارية[4]، وقد تحول هذا الاحتفال إلى عطلة عامة للعمال في المجموعة الاقتصادية الأوروبية. ويقف عيد العمال والاحتفالات العمالية الأخرى في منتصف الطريق بين التقاليد السياسية والاجتماعية، إذ تنتمي إلى الأولى من خلال ارتباطها بالمنظمات والأحزاب الجماهيرية التي كانت تهدف لأن تصبح أنظمة ودولاً، كما أنها تنتمي إلى الثانية لأنها تعبر بصدق عن إدراك العمال لكونهم طبقة مستقلة بقدر

(1) The Miners' Unions of Northumberland and Durham", "A History of Durham Miners' Association 1870 - 1904", The Banner Book.

(2) كارل شورسكي «German Social Democracy, 1905 - 17: The Development of the Great Schism» (نيويورك طبعة 1965) صفحة 91 – 97.

(3) م. ارمرز «Victor Alder: Aufstieg u. Grosse einer sozialistischen Partei» (فيينا وليبزيج 1932) صفحة 195.

(4) هلموت هارتفيج "Plaketten zum I. Mai 1934 - 39" Aesthetik und Kommunikation المجلد السابع العدد 26 (1976) صفحة 56 – 9.

استحالة فصلهم عن منظمات تلك الطبقة. ورغم امتزاج الطبقة والمنظمة في كثير من الحالات، مثل الحزب الديمقراطي الاشتراكي في النمسا، أو عمال المعادن البريطانيين، لم يكن ثمة تطابق كامل بينهما. وعمل قادة الحركة ومناضلوها ـ وليس بالضرورة الناخبون والأتباع ـ على تطوير تقاليدها الخاصة، وربما تستحدث الطبقة تقاليد خاصة لنفسها، وكان يُنظر إلى الطبقة على أنها مستقلة عن الحركات المنظمة، وكانت أحياناً متهمة في أعين النشطاء. وهناك نموذجان من التقاليد يستحقان التوقف أمامهما ولو في عجالة:

ـ **الأول**: هو ظهور فكرة الزي المميز ـ ولاسيما في بريطانيا ـ بوصفه رمزاً للطبقة الاجتماعية.

ـ **الثاني**: يتعلق بالرياضات الجماهيرية.

وليس من قبيل المصادفة أن اختارت القصة الكارتونية الكوميدية ـ التي سخرت من الثقافة الذكورية للطبقة العاملة في الفترة الصناعية السابقة ببريطانيا (خاصة في شمال شرقي بريطانيا) ـ شخصية «آندي كاب» كعنوان لها ورمز؛ لأن «آندي كاب» ارتدى القبعة التي كان يرتديها أعضاء طبقة البروليتاريا البريطانية في أوقات الفراغ، وثمة حالات مشابهة لها في الطبقة الاجتماعية كالقبعة في فرنسا وربما في ألمانيا أيضاً. وفي بريطانيا تشير الأدلة المصورة إلى أنه على المستوى العالمي لم يحدث ربط بين أعضاء البروليتاريا والقبعة قبل تسعينيات القرن التاسع عشر. لكن هذا التلازم تم بنهاية عهد الملك إدوارد، كما تؤكد صور الحشود التي تغادر الملاعب بعد مباريات كرة القدم أو الاجتماعات العامة. وما زال انتشار القبعة البروليتارية في انتظار المؤرخ الذي يسجل تاريخه. ولعل هذا المؤرخ سيجد تاريخ القبعة مرتبطاً بتطور الرياضات الجماهيرية؛ إذ إن هذا النوع من غطاء الرأس بالذات بدأ لباساً رياضياً بين الطبقتين العليا والوسطى. وأيا كانت جذور القبعة فقد صارت إحدى سمات الطبقة العاملة ليس فقط لأن أعضاء الطبقات الأخرى أو أولئك الذين كانوا يتطلعون للارتقاء إليها كانوا يريدون التمايز عن أعضاء البروليتاريا، ولكن أيضاً لأن العمال اليدويين لم يهتموا بتغطية رؤوسهم (باستثناء المناسبات الرسمية الكبرى) بأي من الأساليب الأخرى المتاحة. ويشير دخول كير هاردي إلى البرلمان وهو يرتدي القبعة (1892) إلى إدراكه وسعيه للتأكيد على انتمائه الطبقي[1]. فمن المعقول أن نفترض إدراك الجماهير لذلك؛ إذ إنهم سرعان ما اكتسبوا عادة ارتداء تلك القبعات في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين بوصفها جزءاً من السمات الثقافية للطبقة العاملة التي كانت في مرحلة تشكل وصياغة آنذاك.

وما زال تاريخ زي طبقة البروليتاريا في الدول الأخرى غير مُسجل بعد. وهنا يمكننا فقط أن نذكر أن دلالاته السياسية كانت مفهومة تماماً بين الحربين ـ إن لم يكن قبل 1914 ـ كما تدل السطور التالية عن ذكرى أول احتفال (رسمي) بعيد وطني اشتراكي للعمال في برلين عام 1933:

---

(1) تمثل قبعة هاردي التي تشبه قبعة صائد الغزلان مرحلة انتقالية إلى قبعة آندي كاب التي تحولت إلى رمز عالمي في نهاية الأمر.

«كان العمال يرتدون حللاً رثة، لكنها نظيفة، ويلبسون القبعات المشابهة لقبعات البحارة التي كانت آنذاك سمة مميزة للطبقة العمالية. وكانت القبعات مزدانة بشريط صغير من الورنيش الأسود يحل محله شريط جلدي بأبزيم. وكان الديمقراطيون الاشتراكيون والشيوعيون يضعون هذا الشريط على قبعاتهم، أما القوميون الاشتراكيون فوضعوا شريطاً له شكل آخر مقسم إلى جزأين من المنتصف. هذا الفارق البسيط برزت أهميته فجأة. وكان لازدياد عدد العمال ذوي الشريط المقسوم من المنتصف على قبعاتهم دلالة كارثية على أن هناك من خسر معركته»[1].

كما ظهر الارتباط السياسي بين العمال والقبعة في فرنسا بين الحربين، لكن تاريخه قبل عام 1914 ما زال بحاجة للبحث. وكان للتبني السريع للرياضة خاصة كرة القدم بوصفها لعبة جماهيرية للبروليتاريا سبب غامض[2]، وربما يساهم التوقيت في تحديده. فمنذ منتصف سبعينيات القرن التاسع عشر على أبعد تقدير ومنتصف أو أواخر الثمانينيات من القرن ذاته اكتسبت كرة القدم جميع السمات المؤسسية والطقسية التي مازلنا نعرفها حتى الآن: الاحتراف، والدوري، والكأس، مع حصول المخلصين على رحلة سنوية لإظهار النصر البروليتاري في العاصمة، والانتظام في حضور مباريات كرة القدم أيام السبت والمشجعين وثقافاتهم وتنافسهم الذي يحدث عادة بين مشجعي ناديين رئيسين في مدينة صناعية أو مجتمع حضري (مثل مانشستر سيتي ومانشستر يونايتد، ونوتس كاونتي وفورست، وليفربول وإيفرتون). فضلاً عن الرياضات الأخرى ذات الأساس البروليتاري المحلي أو الإقليمي، مثل: اتحاد الرجبي في جنوب ويلز[3]، والكريكيت في بعض مناطق شمال إنجلترا. وكانت كرة القدم منتشرة على نطاق محلي ووطني إلى درجة أن موضوع مباريات اليوم يكاد يمثل أساساً مشتركاً للحوار بين أي عاملين في إنجلترا أو أسكتلندا، وشكل بضعة عشرات من اللاعبين المشهورين نقطة التقاء بين الجميع.

لم تكن طبيعة ثقافة كرة القدم مفهومة بشكل كامل آنذاك قبل أن تنتشر بقوة بين جميع الثقافات الحضرية والصناعية لبقية الدول[4]، وكانت هياكلها الاقتصادية والاجتماعية أقل غموضاً. فبعدما نشأت في الأصل كهواية ورياضة لبناء الشخصية بين أبناء الطبقة الوسطى في المدارس الثانوية، سرعان ما تحولت كرة القدم (بحلول 1885) إلى رياضة لطبقة البروليتاريا ورياضة احترافية. وكانت نقطة التحول الرمزية ـ التي تعد مواجهة بين الطبقتين ـ هي هزيمة فريق أولد ايتونيانز أمام بولتون أوليمبيك في نهائي الكأس عام 1883.

---

(1) ستيفن هرملين «Abendlicht» (ليبزيج 1979) صفحة 92.

(2) توني ماسون «Association Football and English Society 1863 - 1915» (برايتون 1980).

(3) انظر ديفيد ب. سميث وجاريث و. ويليامز «Field of Praise: Official History of the Welsh Rugby Union 1881 - 1981» (كارديف 1981).

(4) كان المغتربون البريطانيون في الخارج وفرق المصانع المحلية التي يديرها بريطانيون هم رواد تلك الثقافة، لكن رغم أنها كانت قد تأقلمت إلى حد ما بحلول 1914 في بعض العواصم والمدن الصناعية بالقارة، إلا أنها لم تكن قد أصبحت بعد رياضة جماهيرية.

ومع تحولها إلى رياضة احترافية انسحبت معظم الشخصيات ذات النزعة الخيرية التي تدعو للتمسك بالأخلاق تاركة إدارة النوادي لرجال الأعمال المحليين وشخصيات بارزة أخرى. وأصبحت هناك صورة غريبة للعلاقات الرابطة بين الطبقات في الرأسمالية الصناعية باعتبارهم أرباب عمل لقوة عمالية تطغى عليها البروليتاريا، اجتذبهم إلى صناعة كرة القدم ارتفاع الرواتب والمكاسب غير المتوقعة قبل التقاعد (مثل مباريات التكريم) وفرص لتحقيق الشهرة. واختلف الهيكل الاحترافي لكرة القدم البريطانية تماماً عنه للرياضات التي شارك فيها أبناء الطبقة الأرستقراطية أو الوسطى (مثل الكريكيت)، أو تحكموا بها (سباقات الخيول)، وكذا عن الهيكل الاحترافي لأنشطة الترفيه الشعبية التي كانت السبيل الآخر للهروب من مصير الطبقة العاملة التي عُرفت بممارسة بعض رياضات الفقراء (كالملاكمة)[1].

والأرجح أن انتقاء لاعبي كرة القدم تم من بين المهرة من العمال[2]، وهو ليس شرطاً في الملاكمة التي تم انتقاء لاعبيها من بيئات كانت مهارة القوة فيها عاملاً مساعداً على البقاء (كما في الأحياء الفقيرة للمدن الكبيرة)، أو جزءاً من ثقافة مهنية ذكورية (كما في المناجم). ورغم وضوح سمة الحضرية وسمات الطبقة العاملة على جماهير كرة القدم[3] فإن تركيب هؤلاء الجماهير من حيث الفئة السنية والأصل الاجتماعي ليس واضحاً، ولا كيفية تطور ثقافة «المشجعين» وممارساتها، ولا إلى أي مدى ينبغي لمشجع كرة القدم المثالي (على عكس متابع سباقات الخيول) أن يكون لاعباً هاوياً سابقاً.

ومن جهة أخرى، فرغم التوافق بين كير هاردي وهدرسفيلد يونايتد فإن الحركة المنظمة أبدت افتقاراً جماعياً للحماسة لهذه اللعبة، كما هي حال كثير من الجوانب غير السياسية في وعي الطبقة العاملة. والواقع أنه على عكس الديمقراطية الاشتراكية في وسط أوروبا، لم تطور الحركة العمالية في بريطانيا مؤسساتها الرياضية الخاصة بها، فيما عدا نوادي الدراجات في تسعينيات القرن التاسع عشر التي كان لها ارتباط ملحوظ بالفكر التقدمي[4].

ورغم قلة ما نعرفه عن الرياضات الجماهيرية في بريطانيا فإن معلوماتنا عنها يفوق ما نعرفه عنها في

---

(1) و.ف. ماندل "The Professional Cricketer in England in the Nineteenth Century" Labour History (نوفمبر 1972) صفحة 1 - 6، واري فامبلو "The Turf: A Social and Economic History of Horse Racing" (لندن 1976).

(2) ماسون المرجع السابق صفحة 90 - 3.

(3) ماسون المرجع السابق صفحة 153 - 6.

(4) يصرف هذا الذهن إلى نوادي كلاريون للدراجات، لكن أيضاً إلى تأسيس نادي أودبي للدراجات على أيدي صائد راديكالي محلي وناشط عمالي ومستشار للأبرشية. طبيعة هذه الرياضة التي يمارسها عادة في بريطانيا شباب الهواة كانت مختلفة تماماً من الرياضات البروليتارية الجماهيرية. ديفيد برين "The Clarion Clubs, Rambling and Holiday Associations in Britain since the 1890s" Journal of contemporary history المجلد الحادي عشر العدد الثاني والثالث (يوليو 1976) صفحة 65 - 77. مجهول "The Clarion Fellowship" Marx Memorial Library Quarterly Bulletin (يناير - مارس 1976) صفحة 6 - 9، جيمس هوكر "A Victorian Poacher" ج. كريستيان (لندن 1961) صفحة 25 - 6.

باقي القارة، ويبدو أن الرياضة المستوردة من بريطانيا ظلت حكراً على الطبقة الوسطى لفترة أطول كثيراً مما حدث في بلدها الأصلي، بيد أن جاذبية كرة القدم بالنسبة للطبقة العاملة، وإحلال كرة القدم (الاحترافية) في المستويات الأدنى بدلاً من نشاط (الهواة) من الطبقة الوسطى، وصعود الهوية الحضرية الجماهيرية مع الأندية كلها أمور تطورت بأساليب متشابهة[1]. وكانت رياضة الدراجات الاستثناء الرئيس بعيداً عن المسابقات التي كانت أقرب إلى العروض التجارية منها إلى الأنشطة الخارجية مثل المصارعة (المدانة بالنسبة للحركة الرياضية الألمانية، لكنها كانت تحظى بشعبية كبيرة). وفي أنحاء القارة ربما كانت رياضة الدراجات الرياضة الجماهيرية الحديثة الوحيدة، بدليل إنشاء حلبات سباق الدراجات في المدن الكبيرة؛ أربعة منها في برلين وحدها قبل 1913، وإطلاق سباق فرنسا الدولي للدراجات عام 1903. وفي ألمانيا على الأقل كان أبرز متسابقي الدراجات المحترفين من العمال[2]. وأقيمت بطولات للمحترفين في فرنسا منذ عام 1881، وفي سويسرا وإيطاليا منذ 1892، وبلجيكا منذ 1894. ولا شك في أن الاهتمام التجاري للمصنعين بهذه الرياضة واهتمام رجال الدعاية بها قد عجلا بشعبيتها[3].

وكان ترسيخ الوجود الطبقي لنخبة وطنية من الطبقة الوسطى وعضوية الطبقة الوسطى عامة أمراً أكثر صعوبة، لكنه أكثر أهمية في وقت تتزايد فيه الوظائف التي تدعي مكانة الطبقة الوسطى أو أعداد مَنْ يتطلعون إليها سريعاً إلى حد ما في دول صناعية. ومعيار عضوية هذه الطبقة الاجتماعية ليس بالأمر البسيط مثل الميلاد، أو ملكية الأرض، أو العمل الحرفي، أو الأجور، رغم وجود حد أدنى متعارف عليه اجتماعياً للملكية والدخل كشرط لتلك العضوية، إلا أن هذا الشرط لم يكن كل شيء. أضف إلى ذلك أن الطبقات الاجتماعية والأسر الثرية النافذة نظرت بازدراء إلى أي شريحة أدنى منها. ونظراً لصعوبة تحديد الحدود كان وضع معيار واضح للتمايز الاجتماعي أمراً غاية في الصعوبة. فالطبقات الوسطى كانت مركز الحراك الاجتماعي وتحسين الأفراد لذواتهم، لذا كان من العسير وقف التدفق عليها. وكانت المشكلة ذات شقين؛ الأول هو كيفية تحديد نخبة مستقلة ووطنية بحق من الشريحة العليا للطبقة الوسطى بعد أن غاب المعيار الثابت لعضوية الطبقة الاجتماعية في المجتمعات المحلية المستقرة، وبعد أن أصبحت عوامل مثل النسب والعائلة وشبكات الأعمال المحلية والعلاقات الاجتماعية والسياسة غير قادرة على وضع معيار ثابت للسماح للفرد بالانتماء إلى طبقة بعينها واستبعاده من غيرها؛ والثاني هو كيفية تحديد هوية عدد كبير من الأفراد الذين لم ينتموا إلى النخبة ولا إلى عموم الشعب، ولا حتى إلى هذا النظام البرجوازي شديد التدني

---

(1) في نادي شالكة 04 كان 35 من بين 44 عضوا أمكن تحديد هويتهم بين عامي 1904 و1913 من عمال المناجم والعمال والحرفيين وكان 73 من 88 بين عامي 1914 و1924 وكذلك كان 91 من 122 بين عامي 1924 و1934. سيجفريد جيرمان «Fussball in einer Industrieregion» في ج. ريوليكي وف. فيبر «Familie, Fabrik, Feierabend» (فوبرتال 1978) صفحة 377 - 98.

(2) ان ماري لانج «Das Wilhelminische Berlin» (برلين الشرقية 1967) الفصل 13 صفحة 561 - 2.

(3) Storia del Ciclismo dai Primi Passi ad Oggi.

الذي أطلق عليه اسم «الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى»، والتي اعتبرها أحد المراقبين البريطانيين ضمن العمال الحرفيين الذين درسوا في «المدارس الداخلية»[1]. هل يمكن تعريفها أو أن تحدد هي هويتها بوصفها أي شيء آخر سوى أنها «تتألف في جوهرها من عائلات تمر بمرحلة صعود اجتماعي» كما قال مراقب فرنسي للمشهد البريطاني، أو بوصفها ما تبقى بعد فصل الجماهير الأكثر وضوحاً، و«العشرة الأبرز» من سكان البلاد كما قال مراقب إنجليزي؟[2].

وهنا تظهر قضية جديدة تزيد السؤال تعقيداً، ألا وهي ظهور نساء الطبقة الوسطى وقد تحررن بشكل متزايد من خلال لعب دور فاعل في المشهد السياسي والاعتماد على الذات. فبينما سجلت أعداد الصبية في المدارس الفرنسية زيادة متواضعة بين عامي 1897 و1907 سجل عدد الفتيات زيادة نسبتها 170٪. وبالنسبة للشريحة العليا من الطبقة الوسطى فقد تطورت المعايير والمؤسسات التي كانت تعمل فيما سبق على تمييز الطبقة الأرستقراطية الحاكمة، بعد ظهور الحاجة إلى توسيع نطاقها وتعديلها وتكييفها. وأصبح انصهار الطبقتين الذي يذيب العناصر الجديدة هو الصيغة المثلى، رغم صعوبة تحقيقه حتى في بريطانيا، حيث تستطيع أسرة ربها رجل مصرفي (في نوتنجهام مثلاً) أن تصل بعد عدة أجيال إلى مصاهرة العائلة الحاكمة. وكان الاستقرار هو الذي جعل محاولات الاندماج ممكنة (بالقدر الذي أتاحته المؤسسات الاجتماعية). فطبقاً لأحد الباحثين الفرنسيين كان الاستقرار ما ميز الأجيال العليا الراسخة والناجحة من الطبقة البرجوازية العليا عن الأجيال الأولى التي تسلقت السلم الاجتماعي[3]. فربما سمح الاستحواذ السريع على ثروة كبيرة للجيل الأول من البلوتقراط بشراء موطئ قدم في الأوساط الأرستقراطية، وقد كان هذا الجيل ـ في الدول البرجوازية ـ يعول على امتلاك ما يكفي من المال للعيش في ترف، وليس للحصول على لقب أرستقراطي[4]. وفي بريطانيا تحت قيادة إدوارد تلقف البلوتقراط تلك الفرص بفارغ الصبر[5]، لكن الاندماج على المستوى الفردي ظل قاصراً على أقلية ضيقة.

وموضوع النسب ـ وهو المعيار الأرستقراطي الأساسي ـ الذي يمكن تكييفه لتعريف مجموعة كبيرة نسبياً من صفوة الطبقة الوسطى الجدد، وهو ما يفسر الاهتمام بعلم الأنساب في الولايات المتحدة في تسعينيات القرن التاسع عشر. فقد بدأ اهتمام نسائي ـ مع ازدهار منظمة «بنات الثورة الأمريكية»

---

(1) John Bull and his Schools: A Book for Parents, Ratepayers and Men of Business, Adinbrough/London 1908) PP 39.

(2) بول ديشامب "L'Education dans les Ecoles Anglaises" Bib. de la Seience Sociale (باريس، يناير 1911) صفحة 25، لوسون المرجع السابق صفحة 24.

(3) ديشامب المرجع السابق صفحة 11 و67.

(4) المرجع نفسه صفحة 11.

(5) جامي كامبلين «The Rise of the Plutocrats: Wealth and Power in Edwardian England» (لندن 1978).

(1980) ـ في مقابل اندثار منظمة «أبناء الثورة الأمريكية» التي ظهرت قبلها بقليل. ورغم أن الهدف المعلن كان تمييز الأمريكيين الأصليين البيض والبروتستانت عن المهاجرين الجدد، كان هناك نزوع إلى تأسيس شريحة عليا مغلقة على أبناء الطبقة الوسطى البيض. ولم يتعد عدد عضوات جمعية بنات الثورة الأمريكية 30 ألفاً في سنة 1900، وكانت معظم العضوات من معاقل الأسر الغنية القديمة ـ كونكتيكت ونيويورك وبنسلفانيا ـ ومن مليونيرات شيكاجو[1].

ويختلف ظهور هذه المؤسسات تماماً عن المحاولات الأكثر تقييداً لمنح مجموعة من الأسر مكانة النخبة شبه الأرستقراطية (من خلال التسجيل في مكتب للسجل الاجتماعي أو ما شابه)، فقد وفرت روابط على مستوى البلاد. وكانت لجماعة بنات الثورة الأمريكية فرصة أكبر للعثور على عضوات مناسبات في مجموعة من المدن من خلال مكتب السجل الاجتماعي. ورغم أن تاريخ تتبع الطبقة الوسطى لأنسابها وأجدادها لم يُسجَل بعد فإن التركيز الأمريكي المنظم على هذا المسعى ربما كان استثنائياً.

ولعل الأكثر أهمية من ذلك هو مسألة مناهج الدراسة وموادها ـ تعززها الرياضة في بعض الجوانب ـ التي كانت مرتبطة بشكل وثيق بمدارس الدول الأنجلوسكسونية. ولم تكن الدراسة مجرد وسيلة مناسبة للمقارنة الاجتماعية بين الأفراد أو الأسر ممن يفتقرون إلى العلاقات الشخصية، ولا مجرد وسيلة لترسيخ أنماط السلوك والقيم المشتركة على مستوى البلاد لكنها مثلت أيضاً مجموعة من الشبكات المتداخلة بين منتجات المؤسسات المتشابهة، كما ظهر بشكل غير مباشر من خلال توسيع العلاقات بين خريجي المدرسة الواحدة فيما يمثل شبكة قوية من الاستقرار والتواصل بين الأجيال. والأكثر من ذلك أن المدرسة أتاحت بطريقة مناسبة إلى حد ما توسع النخبة التي تنتمي للشريحة العليا من الطبقة الوسطى. والواقع أن التعليم في القرن التاسع عشر صار المعيار الأكثر ملاءَمة وعالمية لتحديد الطبقة الاجتماعية، رغم أنه ليس من الواضح تحديداً متى صار كذلك. وكان التعليم الأساسي وحده حتماً يصنف المرء على أنه ينتمي للطبقات الدنيا. والمعيار الأدنى للقبول في الطبقة الوسطى كان التعليم الثانوي فيما بعد سن الرابعة عشرة إلى السادسة عشرة تقريباً. وكان التعليم العالي عدا بعض الأشكال المعينة من التدريب المهني يؤهل المرء إلى دخول الشريحة العليا من الطبقة الوسطى وغيرها من الفئات النخبوية. وقضى ذلك على ما اعتادته الطبقة البرجوازية التقليدية ونظيرتها من طبقة أصحاب الأعمال من إرسال أبنائهم إلى التجارة في سن المراهقة، أو تجنب التعليم الجامعي. وقد حدث ذلك في ألمانيا؛ فـ13 من أصل 14 مدينة صناعية على نهر الراين رفضت المساهمة في احتفال الذكرى الخامسة عشر لإنشاء جامعة بون عام 1867 لعدم استفادة أبنائهم وأبناء الصناعيين منها[2]. وبحلول تسعينيات القرن التاسع عشر ارتفعت نسبة الطلبة في بون بين

---

(1) دافيز «Patriotism on Parade» صفحة 47 و77.

(2) نقل ذلك في إ. ج. هوبسباون «The Age of Capital» (لندن 1977) صفحة 59، ف. زونكل «Industrieburgertum in

من ينتمون لأسر الملاك من الطبقة الوسطى من 23٪ إلى حوالي 40٪، بينما تراجعت نسبة الطلبة من الأسر البرجوازية التقليدية من 42٪ إلى 31٪.[1]

وربما حدث الأمر نفسه في بريطانيا، رغم أن مراقبين فرنسيين في تسعينيات القرن التاسع عشر أبدوا دهشتهم من أن الإنجليز نادراً ما كانوا يتركون المدرسة بعد سن السادسة عشرة[2]. ولم تعد تلك حالة الشريحة العليا من الطبقة الوسطى رغم أنها أحرزت القليل من العمل المنهجي في هذا الجانب. وكان التعليم الثانوي معياراً مهماً للانضمام إلى الطبقة الوسطى، لكن نطاقه كان أوسع من أن يصلح لتمييز فئات النخبة سريعة النمو صغيرة العدد التي كانت تدير الشأن الوطني للدول. وحتى في بريطانيا ـ التي لم يكن بها نظام وطني للتعليم الثانوي قبل القرن الحالي ـ تشكلت فئة فرعية من «المدارس العامة» ضمن التعليم الثانوي. وحظيت هذه الفئة بالاعتراف الرسمي في ستينيات القرن التاسع عشر، ونمت هذه الفئة ـ من خلال توسعة المدارس التسع المعترف بها آنذاك (من 2741 طالباً في سنة 1860، إلى 4553 في 1906) وأيضاً بافتتاح مدارس جديدة معترف بأنها تنتمي للطبقة النخبوية. وقبل عام 1868 زعمت عشرون مدرسة على الأقل أن لها هذه المكانة. وبحلول سنة 1902 تألفت تلك المدارس من قائمة مصغرة ضمت 63 مدرسة، وقائمة أخرى مطولة شملت 140 مدرسة، إضافة إلى 60 مدرسة أخرى غامضة الانتماء[3]. وتوسعت الجامعات آنذاك في زيادة أعداد المقبولين، وأفرز هذا النمو الجذري مخاوف جدية من حدوث تخمة في أعداد الخريجين في ألمانيا تحديداً. وبين منتصف سبعينيات القرن التاسع عشر ومنتصف ثمانينياته تضاعف طلبة الجامعات في ألمانيا والنمسا وفرنسا والنرويج ليفوقوا نظراءهم في بلجيكا والدانمرك[4]، وكان التوسع أكبر في الولايات المتحدة.

وبحلول عام 1913 كان 3806 طالب بين كل عشرة آلاف مواطن في الولايات المتحدة مقارنة بالمعدل الطبيعي للقارة الذي تراوح بين 9 و11.5 (وأقل من 8 في بريطانيا وإيطاليا)[5]، وظهرت مشكلة حقيقية

«Westdeutschland» في هـ. ي. وهلر «Moderne deutsche Sozialgeschichte» (كولون وبرلين 1966) صفحة 33.

(1) ك هـ جاراوش «The Social Transformation of the University: The Case of Prussia 1865 - 1915» Journal of Social History المجلد 12 العدد الرابع (1979) صفحة 625.

(2) ماكس لوكلرك «L'Education des Classes Mayennes et Dirigeantes en Angleterre» (باريس 1894) صفحة 133 و144، ب. بيرو "Mon Sejour dans une Pelite Ville d'Angleterre" La Science Sociale (Suivant la Methode de F. Le Play) السنة الخامسة (1890) صفحة 70. وانظر باتريك جويس "Work, Society and Politics: The Culture of The Factory in Later Victorian England" (برايتون 1980) صفحة 29 - 34.

(3) Tom Brown's Universe: The Development of the Victorian Public School," (London 1977), PP 273

(4) Die Frequenzverhaltnisse der Universitaten der hauptsachlichsten Kulturlander auf dem Europaischen Kontinent" Jahrbucher F.N OK u. Statistik, PP 376 - 94, (1891)

(5) Professions in the Class System of Present - Day Societies" Current Sociology, Vol. 12, Ed 3, (1963 - 4),

في تمييز النخبة الفعلية من بين هذا الكم المتنامي من حملة المعيار التعليمي المطلوب للعضوية.

تم التصدي لتلك المشكلة من خلال إضفاء الطابع المؤسسي عليها؛ فقد حدد دفتر المدارس العامة (المنشور اعتباراً من سنة 1889) المدارس الأعضاء في «مؤتمر النظار» الذي تم اعتباره جماعة وطنية، وربما دولية، متمايزة تضم أعضاء إن لم يكونوا متساوين في المكانة فهم متقاربين على الأقل. وفعل بيرد نفس الشيء في كتابه الكليات الأمريكية (صدر في سبع طبعات بين عامي 1879 و1914) مع الكليات التي تدرّس الآداب اليونانية التي ميزت عضوية النخبة من بين جموع طلبة الجامعة الأمريكيين، إلا أن رغبة الأشخاص الطموحين في تقليد المؤسسات الناجحة جعل من المستحسن رسم حد فاصل بين الشريحة العليا الحقيقية من الطبقة الوسطى أو النخبة وبين الباقين[1]. ولم تكن العجرفة هي السبب الوحيد في ذلك، فقد احتاجت فئة النخبة الوطنية المتنامية إلى إنشاء شبكات من التفاعل الحقيقي.

ويمكن القول إن ذلك كان المغزى الحقيقي من إنشاء مؤسسة «الخريجين» التي تطورت الآن، والتي لا يمكن من دونها لشبكات الخريجين أن تستمر. وبدأ تقليد عشاء الخريجين في بريطانيا في سبعينيات القرن التاسع عشر، وكذا جمعيات الخريجين التي انتشرت انتشاراً واسعاً في تسعينيات القرن الماضي بعدما تلاها بفترة وجيزة استحداث الروابط المدرسية القديمة[2]. والواقع أن تقليد إرسال الأبناء إلى نفس المدرسة التي تخرج منها الأب لم يكن معتاداً قبل نهاية القرن، فقد أرسل 5٪ فقط من تلاميذ أرنولد أبناءهم إلى مدرسة الرجبي[3]. وفي الولايات المتحدة بدأ تأسيس نوادٍ للخريجين في سبعينيات القرن التاسع عشر «بتشكيل دوائر من الرجال المثقفين الذين لم يكن كل منهم ليعرف الآخر من دون ذلك»[4]، وبعدها بقليل بدأ تأسيس سكن للطلبة في الكليات، موّله الخريجون الذين أثبتوا بذلك ثرواتهم والترابط بين الأجيال، وتأثيرهم أيضاً (ثمة تطورات مشابهة في اتحادات الطلبة الألمانية[5]) على الأجيال الأصغر. وهكذا كانت جمعية «بيتا ثيتا بي» تضم 16 نادياً للخريجين في سنة 1889، وبلغ عددهم 110 سنة 1913. وكانت الجمعية تضم بيت طلاب واحداً سنة 1889، فوصل عددها بيوتها إلى 47 سنة 1914. وتأسست أول

PP. 63 - 4

(1) نتيجة للعجرفة العامة للإنجليز وتحديداً الذين يصعدون السلم الاجتماعي فإن تعليم الطبقات الاجتماعية عادة ما يصوغ نفسه على تعليم الشريحة العليا من الطبقة الوسطى بتكلفة مادية وإطار زمني أقل. ديشامب «L'Education dans les Ecoles Anglaises» صفحة 67. لكن الظاهرة لم تكن بريطانية تماماً.

(2) "The Book of Public School, Old Boys, University, Navy, Army, Air Force and Club Ties (London 1968)

(3) المرجع السابق صفحة 153.

(4) American College Fraternities: A Descriptive Analysis of the Social System of the Colleges of the US with a Detailed Account of each Fraternity (New York 1890)

(5) Les Corporations Allemandes d'Etudiants" (Paris 1962), PP. 19, Die Soziologie der Kosener Korps 1870 - 1914", Student und Hochschule im 19 Jahrlrundert: Studien und Materialien (Gottenberg 1975)

جمعية للخريجين «فاي دلتا ثيتا» سنة 1876، وبحلول 1913 أصبح عدد الجمعيات مئة.

وفي الولايات المتحدة وألمانيا وعت تلك الشبكات دورها، ربما لأن وظيفتها الأساسية كانت تقديم الرجال للخدمة العامة. ومن تلك الروابط النخبوية في سبعينيات القرن التاسع عشر نذكر رابطة قدامى الطلبة في مدينة كوزن التي خرّجت 18 وزيراً، و835 موظفاً بالدولة، و648 مسؤولاً قضائياً، و127 مسؤولاً بالبلديات، و130 جندياً، و651 متخصصاً في الرعاية الطبية (10٪ منهم تقلدوا مناصب قيادية)، و435 مدرساً بالمرحلة الثانوية والجامعة، و331 محامياً. وتفوق ذلك بكثير على 257 من ملاك الأراضي، و241 مصرفياً ومديراً للشركات وتاجراً، و76 فنيًّا، و27 متخصصاً في المجال العلمي، و37 فناناً[1].

جدول 2: خريجو جمعية دلتا كابا ابسيلون (دارتموث)[2]

تسعينيات القرن التاسع عشر	خمسينيات القرن التاسع عشر	الاختصاص
21	21	الخدمة المدنية والقانون
17	3	الرعاية الطبية
10	6	رجال دين
12	8	التدريس
27	8	الأعمال التجارية
10	1	الصحافة والفكر
5	3	مهن أخرى
102	50	الإجمالي

وأفرزت جمعيات طلبة الكليات الأمريكية السابقة على ذلك مثل هؤلاء الخريجين (تفتخر جمعية بيتا ثيتا بي في سنة 1889 بتخريج 9 أعضاء بمجلس الشيوخ، و40 عضواً بالكونجرس، وستة سفراء، و15 محافظاً)، لكن التطورات الاقتصادية والسياسية ـ كما يوضح الجدول 2 ـ منحت هذه الجمعيات مكانة متواضعة. وفي العقد الأول من القرن العشرين استأثر الرأسماليون بالأولوية والاهتمام دون غيرهم.

وكانت جمعية مثل «دلتا كابا ابسيلون» بمثابة شبكة أعمال ضخمة، ضمت لعضويتها في سنة 1913 رجالاً من أمثال ابوت لودج، وتيودور روزفلت، و18 مصرفياً بارزاً من نيويورك؛ منهم جيه بي مورجان وواينتي، و9 رجال أعمال نافذين من بوسطن، و3 عمداء في ستاندرد أويل. وفي مينيسوتا ذاتها كان هناك

(1) جريزفيل المرجع السابق صفحة 357.

(2) فهرس دلتا كابا ابسيلون (1910)

جيمس ن. هيل وفيرهايوزر. وفي بريطانيا يمكن القول إن الشبكات غير الرسمية التي أنشأتها المدارس والكليات بتعزيز من التواصل العائلي وانتشار النوادي كانت أكثر فاعلية من الروابط الرسمية، ويمكن الحكم على مدى فاعلية تلك المؤسسات من خلال سجلها بوصفها مؤسسة خارقة للأعراف في بلتشلي وتنفيذية للعمليات الخاصة في الحرب العالمية الثانية[1]. أما الروابط الرسمية ما لم تكن مقتصرة عمداً على مجموعة نخبوية ـ مثل رابطة كوزن في ألمانيا التي ضمت 8٪ من الطلبة الألمان في 1887 و5٪ في 1914[2] ـ فقد كانت تهدف لتوفير المعيار العام للاعتراف بانضمام أحدهم إلى الطبقة الاجتماعية. وكان يكفي الانضمام إلى أي من جمعيات طلبة الآداب اللاتينية، أو الجمعيات المهنية التي انتشرت منذ نهاية تسعينيات القرن التاسع عشر[3]، وامتلاك أي ربطة عنق بها خطوط مائلة ملونة.

وكان الانتقاء الذاتي للشركاء الاجتماعيين المقبولين هو الجهاز الحيوي غير الرسمي لتقسيم نظام مفتوح ومتوسع نظرياً إلى شرائح اجتماعية، ويتم ذلك قبل أي شيء من خلال الهواية الأرستقراطية القديمة، وهي الرياضة التي تحولت إلى مجموعة من المسابقات الرسمية ضد خصوم يتم انتقاؤهم على أسس اجتماعية. واللافت أن أفضل معيار لمجتمع المدارس العامة تم التوصل إليه هو تحديد المدارس المستعدة لمنافسة مثيلاتها في لعبة رياضية[4] وفي الولايات المتحدة، تم تحديد الجامعات النخبوية ـ على الأقل في الشمال الشرقي ـ من خلال انتقاء الكليات التي تختار مقابلة كليات أخرى في مباريات كرة القدم. ولم تكن مصادفة أن المنافسات الرياضية الرسمية بين أكسفورد وكامبريدج تطورت جدياً بعد عام 1870 ـ خصوصاً بين عامي 1890 و1914 (انظر جدول 3). وفي ألمانيا كان هذا المعيار محدداً بدقة:

جدول 3: المنافسات النظامية لجامعتي أكسفورد وكامبريدج مرتبة بحسب تاريخ الانطلاق[5]

التاريخ	عدد المسابقات	اللعبة
قبل 1860	4	الكريكيت والتجديف والراكت والتنس
1860s	4	ألعاب القوى والرماية والبلياردو وسباق الخيل مع الحواجز
1870s	4	الجولف وكرة القدم والرجبي والبولو
1880s	2	العدو والتنس

(1) ر. ليوين «ultra Goes to War» (لندن 1980) صفحة 55 – 6.

(2) جريسفيل المرجع السابق، صفحة 349 – 53.

(3) يذكر بيرد 41 جمعية للطلبة في 1914 لم تكن مذكورة في 1890؛ 28 منها تشكلت بعد عام 1900، وعشر أسست قبل عام 1890، و28 منها كانت مقتصرة على محامين وأطباء ومهندسين وأطباء أسنان وتخصصات مهنية أخرى.

(4) هني المرجع السابق صفحة 253 وما بعدها.

(5) وفق حسابات شركة التأمين الملكية، سجل الرياضات، الطبعة التاسعة (1914)

التاريخ	عدد المسابقات	اللعبة
1890s	5	الملاكمة والهوكي والتزلج والسباحة وكرة الماء
1900 _ 1913	8	الجمباز وهوكي الجليد والكروس وسباق الدراجات البخارية ولعبة شد الحبل والشيش وسباق السيارات وصعود الجبال بالدراجات البخارية (بعض تلك المسابقات توقفت في وقت لاحق)

وكانت الخاصية التي ميزت الشباب الأكاديمي كفئة اجتماعية خاصة عن باقي المجتمع هي مفهوم قبول التحدي في النزال؛ أي زعم وجود معيار للشرف له تعريف اجتماعي محدد (الشرف المهني بالألمانية)[1]، وفي باقي دول العالم، كان التمييز الفعلي يتم تحت قناع نظام منفتح ظاهرياً وشديد الانغلاق في حقيقته. ويعود ذلك بنا إلى إحدى أبرز الممارسات الاجتماعية الجديدة في عصرنا، وهي الرياضة؛ فما زال التاريخ الاجتماعي لرياضات الطبقتين العليا والوسطى لم يُسجل بعد[2]، ولكن يمكننا التنويه إلى ثلاثة أمور:

العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر شهدت تحولاً حاسماً في انتشار الرياضات القديمة، واختراع رياضات جديدة، وإضفاء الطابع المؤسسي على معظم الرياضات على المستوى الوطني والدولي.

هذا الطابع المؤسسي هو مثل نافذة عرض للرياضة، تتيح مقارنتها بموضة بناء التماثيل العامة في السياسة. هذا الطابع أتاح فرصة توسع الأنشطة الرياضية التي اقتصرت حتى ذلك الوقت على الطبقتين الأرستقراطية والبرجوازية الثريتين القادرتين على دمج الطبقات المتوسطة المتنامية في أنماطها الحياتية، أما اقتصار الرياضة على نخبة محددة قبل عام 1914 فهي مسألة أخرى.

أوجدت الرياضة آليةً للجمع بين الأشخاص المتكافئين من حيث المكانة الاجتماعية، والذين ما كانت لتنشأ بينهم أي رابطة اجتماعية أو اقتصادية لولاها، وقبل ذلك أتاحت الرياضة للمرأة البرجوازية أن تلعب دوراً.

وتوضح رياضة التنس ـ التي أصبحت أبرز سمات الطبقات الوسطى ـ العناصر الثلاثة معاً؛ فقد اخترع التنس في بريطانيا سنة 1873، وأقيمت أول بطولة وطنية كلاسيكية في ويمبلدون (بريطانيا) سنة 1877، قبل 4 سنوات من البطولة الوطنية الأمريكية، و14عاماً من البطولة الفرنسية. واكتسبت اللعبة أول بُعد دولي منظم (كأس ديفيز) سنة 1900. وكذلك الجولف، وهي رياضة أخرى مثلت قوة جذب ثورية

---

(1) جونتر بوتزرت «Soziater Wandet der studentischen Korporationen» (مونشتر 1971) صفحة 123.

(2) للحصول على بعض المعلومات المتعلقة بذلك انظر كارل دايم «Weltgeschichte des Sports und der teibeserziehung» (شتوتجارت 1960)، وكيه سي. فيلدت "Daten zur Sportgeschichte" Teit 2, Europa von 1750 bis 1894 (شورندورف بشتوتجارت 1972).

للطبقات الوسطى. لكن التنس لم ترتكز على جهد جماعي، وكانت أندية التنس ـ التي كانت مسؤولة عن مرافق باهظة الثمن تتطلب صيانة مرتفعة التكلفة ـ شاركت في بطولات الدوري، ومثلت مراكز اجتماعية فعلية. وظلت رياضة الجولف مقصورة على الذكور في الأساس، وانتهى الأمر باللعبة أن صارت حكراً على رجال الأعمال. أما التنس فكانت لعبة شباب الطبقة الوسطى من الجنسين. ويُلاحظ أن منافسات النساء تبعت منافسات الرجال، ودخلت بطولات فردي النساء إلى ويمبلدون بعد 7 سنوات من فردي الرجال، وفي البطولتين الأمريكية والفرنسية بعد 6 سنوات من انطلاقها[1]. وللمرة الأولى وفرت الرياضة لنساء الطبقتين العليا والمتوسطة دوراً عاماً معترفاً به بوصفهن كائنات بشرية مستقلة، بعيداً عن دورهن كزوجات وبنات وأمهات، وأدوارهن الملحقة بالرجل في إطار الأسرة. ويحتاج دور الرياضة في تحليل عملية تحرير المرأة مزيداً من الاهتمام، وكذلك دور الرياضة وعلاقته بعطلات الطبقة الوسطى وسفرياتها[2].

ومن نافلة القول أن اكتساب الرياضة للطابع المؤسسي حدث في العقود الأخيرة من القرن، حتى في بريطانيا لم تكن أي مؤسسة رياضية قد أنشئت قبل سبعينيات القرن التاسع عشر؛ فقد انطلقت بطولة كأس رابطة كرة القدم في عام 1871، وبطولة الكريكيت عام 1873، وبعد ذلك اخترعت عدة رياضات جديدة (كالتنس وكرة الريشة والهوكي وكرة الماء وغيرها)، وقدمت فعلياً على صعيد وطني (الجولف)، أو تم تحويل الملاكمة إلى رياضة نظامية.

وفي سائر أوروبا، كانت الرياضة في شكلها الحديث عملية استيراد شعورية للقيم الاجتماعية وأنماط الحياة من بريطانيا، قام بها في الغالب أناس تأثروا بالنظام التعليمي للطبقة العليا البريطانية، مثل بارون دو كوبرتين، وهو أحد المعجبين بدكتور أرنولد[3]. والأمر اللافت هنا هو سرعة انتقال هذه القيم، رغم أن إضفاء الطابع المؤسسي عليها أخذ وقتاً أطول.

وهكذا جمعت رياضات الطبقة الوسطى بين اثنين من عناصر استحداث التقاليد السياسية والاجتماعية، فقد مثلت الرياضة جهداً واعياً ـ وإن لم يكن رسمياً عادة ـ لتشكيل نخبة حاكمة على النموذج البريطاني، تكمل النماذج العسكرية الأرستقراطية الأقدم في القارة، أو تتنافس معها، أو تسعى إلى أن تحل محلها، وهكذا ترتبط بحسب الوضع في كل دولة مع العناصر المحافظة أو الليبرالية في الطبقتين العليا والوسطى المحليتين[4]. ومن جهة أخرى أصبحت الرياضة محاولة أكثر تلقائية لوضع حدود بين الطبقة وبين الجماهير

---

(1) موسوعة Encyclopedia of Sports (س. برونسويك ونيويورك): تنس الأراضي العشبية

(2) للاطلاع على موضوع الاعتراف المبكر بنوادي التنس باعتبارها «جزءاً من تمرد أبناء وبنات الطبقة الوسطى» انظر [illegible] اسكوت «Social Transformations of the Victorian Age» (لندن 1897) صفحة 195 - 6 و444. وانظر أيضاً [illegible] انسور «England 1870 - 1914» (اكسفورد 1936) صفحة 165 - 6.

(3) بيير دو كوبرتين «L’Ecole en Angleterre» (باريس 1888)، دايم، المرجع السابق، صحة 1130 وما بعدها

(4) مارسيل سبيفاك “Le Developpement de l’Education Physique et du Sport Francais de 1852 a 1914” Revue

من خلال التأكيد المستمر على الهواية بوصفها معيار رياضات الطبقتين العليا والوسطى (كما في التنس والرجبي في مواجهة اتحاد كرة القدم واتحاد الرجبي والألعاب الأوليمبية). كما أنها مثلت أيضاً محاولة لتطوير نمط جديد من أنشطة الترفيه للطبقة البرجوازية؛ ودعت إلى نمط حياة متاح للجنسين ولسكان الضواحي وسكان المدن السابقين[1]، كما أن الرياضة معيار مرن لإثبات العضوية في الجماعة.

ومزجت رياضة الطبقة الوسطى والرياضات الجماهيرية بين اختراع التقاليد السياسية والاجتماعية بطريقة أخرى؛ لأنها وفرت وسيلة لتحديد الهوية الوطنية. ولم يكن ذلك جديداً في حد ذاته، فالتمارين البدنية الجماهيرية تم ربطها بالحركات الليبرالية الوطنية (حركة لاعبي الجمباز في ألمانيا، والسوكولس في تشيكوسلوفاكيا) أو بالهوية الوطنية (الرماية في سويسرا). والواقع أن مقاومة حركة لاعبي الجمباز الألمان استندت إلى دوافع وطنية بشكل عام، وتعلقت بالعداء لبريطانيا بشكل خاص. وقد أبطأ ذلك كثيراً من تطور الرياضة الجماهيرية في ألمانيا[2]. كما أتاح انتشار الرياضة طرقاً جديدة للتعبير عن الوطنية من خلال اختيار رياضات خاصة بكل دولة أو اختراعها، مثل الرجبي الويلزي بوصفه متمايزاً عن كرة القدم الإنجليزية، وكرة القدم الجايلية في أيرلندا (1884) التي لاقت تأييداً جماهيريا كبيراً بعد حوالي 20 عاما من نشأتها[3].

ورغم أهمية الاقتران بين التمارين البدنية والمذهب القومي باعتبار الصلة بينهما جزءاً من الحركات الوطنية ـ كما هي الحال في البنغال[4] ـ فإن هذه المسألة أصبحت بمرور الوقت أقل أهمية من ظاهرتين أخريين:

الأولى: الإظهار المادي للأواصر التي تربط بين سكان الدولة القومية بغض النظر عن الاختلافات المحلية والإقليمية، كما في ثقافة كرة القدم الشاملة في إنجلترا، أو في تلك المؤسسات الرياضية، مثل: سباق فرنسا الدولي للدراجات (1903)، وسباق إيطاليا الدولي للدراجات (1909). وهي ظواهر شديدة الأهمية تطورت إما بصورة تلقائية وإما من خلال آليات وقوى دفع ذات أهداف تجارية.

D. Lejeune "Histoire Sociale et Alpinisme ،24 - 28 صفحة d'Histoire Moderne et Contemporaine, xxiv (1977)
en France XIX - XX" المرجع نفسه (1978) صفحة 111 - 28.

(1) يجب تمييز ذلك من الأنماط الرياضية وأنشطة شغل الفراغ الخارجية للطبقة الأرستقراطية والعسكرية القديمة حتى إذا أقبلوا أحياناً على الرياضات أو الأشكال الرياضية الجديدة.

(2) جون المرجع السابق صفحة 107 وما بعدها.

(3) و. ف. ماندل «Sport as Politics, The Gaelie Athletic Association 1884 - 1916»، ر. كاشمان وم. مكيرنان «Sport in History» (كوينزلاند، سانت لوتشيا 1979).

(4) جون روسيلي "The Self - Image of Effeteness: Physical Education and Nationalism in 19th Century Bengal" Past and Present, 86 (1980) صفحة 121 - 48.

الثانية: أن المنافسات الرياضية الدولية سرعان ما تكاملت مع المنافسات الوطنية، وتجسدت من خلال إحياء دورات الألعاب الأوليمبية في 1896. نحن اليوم نعي المساحة التي وفرتها تلك المنافسات لخلق هوية وطنية بديلة، وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن تلك الألعاب لم تكتسب شكلها المعاصر حتى عام 1914. ففي البداية كان الهدف من المنافسات الدولية التأكيد على وحدة الأمم والإمبراطوريات كما كانت تفعل المنافسات الإقليمية. ووضعت مباريات البريطانيين الدولية ـ الرواد كالعادة ـ أمم الجزر البريطانية في مواجهة كل منها للآخر (مباريات كرة القدم ببريطانيا في سبعينيات القرن التاسع عشر، وانضمت أيرلندا في ثمانينيات القرن نفسه) أو كانت تتضمن مواجهات بين أجزاء مختلفة من الإمبراطورية البريطانية (بدأت مباريات الكريكيت الاختبارية عام 1877). وفي أول مباراة كرة قدم دولية خارج الجزر البريطانية واجهت النمسا المجر سنة 1902. وظلت الرياضة الدولية ـ عدا مناسبات قليلة ـ تحت هيمنة الهواية، أي رياضة الطبقة الوسطى، رغم تأسيس الاتحاد الدولي لكرة القدم (فيفا) عام 1904 بمشاركة دول ليس فيها جمهور كبير لكرة القدم (فرنسا وبلجيكا والدانمرك وهولندا وإسبانيا والسويد وسويسرا)، وظلت الألعاب الأوليمبية بمثابة الساحة الدولية الرئيسة لتلك الرياضة. وإلى هذا الحد يبدو أن تأكيد الهوية الوطنية في مواجهة الأجانب من خلال الرياضة كان في المقام الأول ظاهرة خاصة بالطبقة الوسطى وليس غيرها.

هذا الأمر قد يكون مهماً في حد ذاته؛ لأن الطبقات الوسطى كما رأينا بالمفهوم الواسع أدركت أن إيجاد هوية ذاتية للجماعة أمر بالغ الصعوبة؛ لأنها لم تكن في الواقع أقلية ضئيلة يمكنها تأسيس شكل من أشكال العضوية الافتراضية في ناد على مستوى البلاد كالذي جمع مثلاً معظم خريجي أكسفورد وكامبريدج، ولم يكن قاسم مشترك يربط أفرادها كما هي حال العمال[1].

ومن السلبي أن الطبقات الوسطى وجدت سهولة في عزل نفسها عن الطبقات الأدنى منها من خلال إصرارها الشديد على طابع الهواية في الرياضة، وعن طريق اتباع نمط الحياة مختلف، وإعلاء قيم «الاحترام»، فضلاً عن الانعزال في أماكن الإقامة. أما على الجانب الإيجابي فيمكن القول إن تلك الطبقات وجدت من السهل تأسيس شعور بالانتماء إلى بعضها من خلال رموز خارجية ربما كان من أبرزها الرموز القومية (والوطنية والإمبريالية). ويمكن القول أيضاً إن الطبقة الوسطى الجديدة أو الصاعدة وجدت أن

(1) سيكون من المثير للاهتمام في الدول التي تسمح بإظهار الفارق أن نتقصى التغيرات في الاستخدام الاجتماعي المشترك لضمير المخاطب المفرد، وهي رمز الأخوة الاجتماعية والحميمية الشخصية. واستخدام هذا الضمير مألوف بين الطلبة والضباط وغيرهم من أبناء الطبقات العليا (وبين الطلبة السابقين أيضاً كما هي حال خريجي المعاهد الفنية في فرنسا). وكان العمال يستخدمونه في العادة حتى وإن لم يعرف كل منهما الآخر. انظر: ليو اوهن «Gruppenbewusstsein und informelle Gruppenbildung bei deutschen Arbeitern im Jahrhundert der Industrialisierung» (برلين 1964) صفحة 106 - 7. وأرست الحركات العمالية ذلك بين أعضائها (سيدي العزيز واخي).

أسهل سبيل لتعريف نفسها في إطار الجماعة هو وصف ذاتها بأنها الطبقة الوطنية الأساسية.

كل هذا لا يعدو مجرد التخمين، والمقام لا يتسع لمزيد من التفصيل والتوسع، ونكتفي بالإشارة إلى بعض الأدلة الواضحة على ذلك فيما يلي:

انجذاب الموظفين البريطانيين إلى المفاهيم الوطنية في أثناء الحرب الجنوب أفريقية[1].

الدور الذي لعبته المنظمات الجماهيرية القومية اليمينية التي غلب عليها أبناء الطبقة الوسطى لا النخبة في ألمانيا منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر، والانجذاب إلى النزعة الوطنية لطلبة الجامعة (الناطقين بالألمانية)، وهم شريحة من الطبقة الوسطى تميزت بالوطنية الشديدة في عدد من دول أوروبا[2]. وكان المذهب القومي الذي اكتسب شعبية متداخلاً ومتماهياً بشكل كبير مع اليمين السياسي. وفي تسعينيات القرن التاسع عشر تخلت حركة لاعبي الجمباز الألمان ذات النشأة الليبرالية القومية عن الألوان الوطنية، وتبنت الراية الجديدة المصنوعة من الألوان (الأسود والأبيض والأحمر). وفي عام 1898، ظلت 100 رابطة ترنر فقط ـ من إجمالي 6501 رابطة ـ تحتفظ بالألوان القديمة (الأسود والأحمر والذهبي)[3].

والواضح أن القومية صارت بديلاً للترابط الاجتماعي من خلال كنيسة وطنية أو عائلة مالكة أو أية تقاليد اجتماعية أخرى تؤدي إلى الترابط أو انضواء تحت راية مجموعة أو ديانة علمانية جديدة، وأن الطبقة الأكثر احتياجاً لذلك الترابط كانت الطبقة الوسطى الجديدة المتنامية والجماهير المتوسطة التي لم تعرف أية أشكال أخرى للترابط. وفي هذه المرحلة يتزامن استحداث تقاليد سياسية مرة أخرى مع استحداث تقاليد اجتماعية.

ومن السهل نسبياً تحديد مجموعة التقاليد المستحدثة في الدول الغربية بين عامي 1870 و1914، وقد عرضنا ما يكفي من الأمثلة لتلك التقاليد بوصفها طقوساً شعبية في هذا الفصل، مثل ربطات العنق المدرسية القديمة، واحتفالات اليوبيل الملكية، ويوم الباستيل، وعيد العمال في أول مايو، وبنات الثورة الأمريكية، والنشيد الوطني الفرنسي، والألعاب الأوليمبية، ونهائي الكأس، وسباق فرنسا الدولي، وإرساء تقليد تحية العلم في الولايات المتحدة. كما ناقشنا التطورات السياسية والتحولات الاجتماعية التي ربما كانت السبب وراء نشوء هذه الباقة من التقاليد. وتعرضنا للتحولات الاجتماعية بشكل أكثر إيجازاً يعتمد على التكهنات

---

(1) An Imperial War and the British Working - Class: Working Class Attitudes and Reactions to Boer War, 1899 - 1902 (London 1972)

(2) سنلاحظ مقاومة اتحادات الطلبة الألمانية التي غلب عليها أبناء النخبة لمبدأ معاداة السامية على خلاف الجمعيات غير النخبوية، رغم أنها كانت فعلياً تطبق هذا المبدأ. (جريسفيل المرجع السابق صفحة 353). وبالمثل تم فرض معاداة السامية على حركة لاعبي الجمباز الألمان تحت ضغط في مواجهة مقاومة من قيادة الحركة البرجوازية القومية الليبرالية القديمة. (جون المصدر السابق صحة 65)

(3) المرجع السابق صفحة 37.

بصورة أكبر. فمن سوء الحظ أن توثيق دوافع ونوايا الأشخاص ذوي المكانة الرسمية الذين عملوا على إرساء هذه التقاليد المستحدثة وعواقبها هو أسهل من رصد الممارسات التي تظهر بشكل تلقائي على المستوى الجماهيري الشعبي. وستكون الصعوبة التي يواجهها المؤرخون البريطانيون مستقبلاً في سعيهم للإجابة على تساؤلات مشابهة بشأن أواخر القرن العشرين عند تحليل تبعات اغتيال ايرل ماونتباتن أقل كثيراً مما سيواجهونه عند تحليل ممارسات حديثة مثل شراء لوحات أرقام السيارات المميزة (عادة بمبالغ طائلة). وعلى أية حال فإن هذا الكتاب يهدف إلى تشجيع دراسة موضوع جديد نسبياً، كما أن أي زعم يقول إن هذا الكتاب يتعامل مع موضوعه من منظور غير مبدئي سيكون مجافياً للحقيقة والصواب.

وفي الخاتمة نقول إن ثمة ثلاثة من جوانب استحداث التقاليد تحتاج إلى تعليق موجز:

الأول: هو التمييز بين تلك الممارسات الجديدة لتلك الفترة التي استمرت وبين تلك التي اندثرت، وحين ننظر إلى الماضي يبدو أن تلك الفترة التي شملت الحرب العالمية الأولى تمثل فاصلاً بين لغات الخطاب الرمزي. وكما حدث للزي العسكري فقد ذهب الطابع الذي يمكن القول إنه طابع أوبرالي ليحل محله الطابع العادي. وفي فترة ما بين الحربين العالميتين تجنبت الحركات الجماهيرية ابتكار أزيائها من الألوان الفاتحة، وفضلت الألوان الغامقة، مثل استخدام الفاشيين والوطنيين الاشتراكيين للونين الأسود والبني[1].

ولا نشكّ في أنَّ ابتكار ملابس مزركشة زاهية الألوان ظل تقليداً حاضراً في المناسبات الاحتفالية الرجالية بين عامي 1870 و1914، رغم أني لا أذكر مثالاً على ذلك، فضلاً عن تطور طرز الملابس القديمة إلى تقاليد جديدة من نفس النوع اكتسبت نفس المكانة أيضاً، مثل العباءات وأغطية الرأس الأكاديمية للكليات وغيرها. وتم الإبقاء على الأزياء القديمة، لكن يتولد لدى المرء انطباع بأن تلك الفترة عاشت على بقية ما لديها من رأسمال. ومن ناحية أخرى ظهرت حماسة كبيرة لتطوير اللغة الاصطلاحية القديمة. وذكرنا الولع بالتماثيل والبنايات العامة الرمزية الغنية بالاستعارات، ولا شك في أن ذلك وصل إلى ذروته في الفترة بين 1870 و1914. إلا أن هذه اللغة التي ميزت الخطاب الرمزي أفل نجمها فجأة في فترة ما بين الحربين، فلم يعمر انتشارها الاستثنائي طويلاً. ولم يكن التبني واسع النطاق للرمزية والاستعارات التقليدية وارتجال لغة جديدة ذات ملامح غير محددة مناسباً للدوافع الاجتماعية التي أدت إلى انتشارها لفترة مؤقتة، ونحن لا نملك سوى التكهن بالأسباب، رغم أن المقام هنا لا يتسع لذلك.

ومن ناحية أخرى يمكن القول إن لغة أخرى للخطاب الرمزي العام استمرت لفترة أطول، وهي لغة المسرح. ولم تكن الاحتفالات العامة والمهرجانات والتجمعات الجماهيرية الطقسية بالجديدة، إلا أنه من

---

(1) يبدو أن الوحيدة من بين تلك الأزياء التي استخدمت لوناً فاتحاً كانت القمصان الزرقاء وربطة العنق الحمراء لحركات الشباب الاشتراكي. ولا أعرف حالة واحدة استخدمت فيها القمصان الحمراء أو الصفراء أو البرتقالية ولا أي ملابس احتفالية متعددة الألوان.

اللافت للانتباه في تلك الفترة توسيع نطاقها لأغراض رسمية ولأغراض علمانية غير رسمية (المظاهرات الحاشدة، ومباريات كرة القدم، وما شابه)، وقد ذكرنا بعض الأمثلة آنفا. أضف إلى ذلك أن إنشاء ساحات رسمية للاحتفال بالطقوس كان أمراً ممنهجاً، حتى في الدول التي لم تول اهتماماً يُذكر آنذاك بهذه الطقوس - مثل لندن في عهد الملك إدوارد - ولا ينبغي التغاضي عن ابتكار منشآت جديدة تماماً وقتئذ لتحتوي الأحداث المثيرة أو الطقوس الجماهيرية مثل الإستادات الرياضية المفتوحة والمغطاة[1].

وكان الحضور الملكي لمباراة نهائي كأس ويمبلي (اعتباراً من 1914)، وتوظيف الحركات الجماهيرية التي نشأت بين الحربين العالميتين مباني مثل قصر الرياضة في برلين، ومضمار الدراجات الشتوي المغطى في باريس نذيراً بتطوير ساحات مخصصة رسمياً للطقوس الجماهيرية العامة (كالميدان الأحمر منذ 1918)، وهو ما انتهجته الأنظمة الفاشية فيما بعد. ولعل تأكيد تلك الطقوس على البساطة والطابع الأثري جاء تماشياً مع استهلاك لغة الرمزية العامة القديمة، والبعد عن الديكور الرمزي للمباني، مثل مبنى الرينجستراس في فيينا في القرن التاسع عشر، أو تمثال فيكتور إيمانويل في روما[2]، وهو توجه متوقع[3].

لذا انصرف التركيز على صعيد الحياة العامة من تصميم مسارح فخمة ومتنوعة يمكن «قراءتها» مثل الرسم الكاريكاتيري، أو السجادة المصورة إلى التركيز على حركة الممثلين أنفسهم كما في العروض العسكرية والمواكب الملكية، وكانت أقلية تتحرك أمام جمهور حاشد أو تدمج بين الجمهور والمؤدين كما هو المتوقع من الحركات الجماهيرية السياسية آنذاك (مثل مظاهرات عيد العمال) والمناسبات الرياضية الجماهيرية الكبيرة. وقد تطورت تلك التوجهات بعد عام 1914، لذا فليس غريباً أن يتم ربطها بأفول التقاليد القديمة وظهور السياسة الديمقراطية.

وتعلق الجانب الثاني من التقاليد المستحدثة آنذاك بالممارسات المرتبطة بهوية طبقات اجتماعية، أو شرائح محددة، بوصفها متمايزة عن أعضاء الجماعات متعددة الطبقات، مثل «الدول» أو «الأمم». وبينما هدفت بعض تلك الممارسات إلى نشر الوعي الطبقي - مثل ممارسات أول مايو بين العمال، وإحياء أو استحداث زي الفلاحين «التقليدي» بين الفلاحين (الذين كانوا أكثر ثراء في الواقع) - لم يُنظر إلى تلك الممارسات في الغالب بهذه الطريقة، وكان كثير منها يظهر كأنه عملية تكييف أو اقتباس أو تطبيق لممارسات بدأتها شرائح اجتماعية عليا، والرياضة مثال واضح على ذلك. فمن أعلى الهرم الاجتماعي إلى أسفله كان الخط

---

(1) Cf. Wasmuth's Lexikon der Baukunst (Berlin 1932), iv: 'Stadthalle'; W. Scharau - Wils, Gebaude und Gelande fur Gymnastik, Spiel und Sport (Berlin 1925) ; D. R. Knight, The Exhibitions: Great White City, Shepherds Bush (London 1978).

(2) Carl Schorske, Fin de Siecle Vienno: Politics and Culture (New York 1980) ch.2.

(3) Cf. Alastair Service, Edwardian Architecture: A Handbook to Building Design in Britain 1890 - 1914 (London 1977).

الطبقي الفاصل يُرسم بثلاث طرق: من خلال الحفاظ على سيطرة الطبقة الأرستقراطية (الوسطى) على المؤسسات الحاكمة؛ أو بتحقيق صيغة من «القصر الاجتماعي»، مثل رفع تكلفة ممارسة اللعبة، أو فرض ندرة أدوات ومعدات إقامة اللعبة (مثل ملاعب التنس أو مراعي الطيور)؛ أو من خلال عملية فصل صارمة بين الهواية والاحتراف في الرياضة. فالهواية معيار الرياضة عند الشرائح العليا، والاحتراف سمتها اللازمة عند الطبقات الحضرية العاملة الأدنى مكانة[1]. ونادراً ما تطورت رياضة طبقية بهذا الأسلوب الواعي بين عامة الشعب، حتى عندما حدث ذلك كان من خلال استقاء التمارين من الطبقة العليا، وإبعاد ممارسيها السابقين، ثم تطوير مجموعة محددة من التدريبات على أساس اجتماعي جديد (ثقافة كرة القدم).

وربما كانت الممارسات التي تنتشر من أعلى إلى أسفل السلم الاجتماعي ـ من الأرستقراطية إلى البرجوازية، ومنها إلى الطبقة العاملة ـ هي السائدة آنذاك في الرياضة، وفي الأزياء، والثقافة المادية بوجه عام، في ضوء قوة نزعة العجرفة لدى الطبقات الوسطى والقيم البرجوازية، مثل تحسين الذات وتحقيق إنجاز بين الشرائح النخبوية من الطبقة العاملة[2] التي شهدت بدورها عدة تحولات، إلا أن أصولها التاريخية لم تزل واضحة. وكانت هناك حركة مضادة، لكنها لم تكن ملحوظة آنذاك. وقد أثارت ثقافات وأنشطة معينة للعوام في الحضر ـ مثل صالات الرقص ـ العجب لدى الأقليات (الأرستقراطيين والمفكرين والشواذ)، ولم يحدث آنذاك أي دمج واضح بين الممارسات الثقافية التي تطورت بين الطبقات الدنيا وبين جماهير الشعب. وظهرت بعض بوادر ذلك قبل عام 1914، وانتقلت في الأساس عبر أنشطة الترفيه ـ وقبل كل ذلك ـ عبر الرقص الاجتماعي الذي يمكن ربطه بتنامي حركة تحرير المرأة، مثل موضة الرقص على موسيقى الراجتايم[3] والتانجو. لكن أي مسح للاختراعات الثقافية في هذه الفترة ليس بوسعه إلا أن يلاحظ تطور ثقافات وممارسات فرعية أصلية خاصة بالطبقات الأدنى لم تستق أياً من نماذجها من الطبقات الاجتماعية الأعلى، بل كان ذلك نتاجاً ثانوياً مصاحباً للتمدن والهجرة الجماعية. ومن أمثلة ذلك ثقافة التانجو في العاصمة الأرجنتينية بيونس آيريس[4] التي لا تزال تثير الجدل عندما يصفها أحدهم بأنها أحد التقاليد المستحدثة.

---

(1) تتضمن الاحترافية درجة من التخصص المهني وسوقاً نادرة إذا وجدت من الأساس بين سكان الريف المستقرين. الرياضيون المحترفون كانوا إما خدماً أو مورّدي خدمات للطبقات العليا (فرسان أو مرشد لجبال الالب) أو تابعين لمنافسات هواة الطبقة العليا (محترفو الكريكيت). ولم يكن الفارق في القتل عند الصيد اقتصادياً بين الطبقتين العليا والدنيا، رغم أن بعض الصائدين كان يكسب قوته من خلال ذلك، لكن بشكل قانوني. ونُصّ على ذلك في قوانين اللعبة.

(2) لوحظ ارتباط بين الرياضة والبروليتاريا في ألمانيا حتى عام 1960.

The Independence of Sport and Culture, Sport in the Sociocultural Process (1976)

(3) نوع من الموسيقى يُستخدم فيها اللحن الرخيم القوي مع الإيقاع المتسق المنتظم، وكانت المقطوعات الموسيقية المعزوفة على البيانو تصاحبها دائماً نغمات إيقاعية منتظمة من الجانب الأيسر، ولحن شديد الاتساق من الجانب الأيمن (المترجم)

(4) Cf. Blas Matamoro, La Cludad del Tango (Tango Historico y Sociedad) (Buenos Aires, 1969).

والجانب الأخير هو العلاقة بين «استحداث» التقاليد وبين «توليدها بشكل تلقائي»؛ يعني بين التخطيط والنمو، وهذا الأمر دائماً ما حير المراقبين في المجتمعات الجماهيرية الحديثة. فالتقاليد المستحدثة لها وظائف سياسية واجتماعية هامة، وما كان لها أن تخرج إلى الوجود أو ترسخ أقدامها ما لم تحقق تلك الوظائف. لكن إلى أي مدى يمكن التلاعب بها؟ إن توظيف تلك التقاليد واختراعها بغرض التلاعب بها واضح، فكلاهما موجود في السياسة. أما الغرض الأول فموجود بالأساس (في المجتمعات الرأسمالية) في مجتمع الأعمال. وهنا يمكن القول إن أصحاب نظرية المؤامرة الذين يعارضون هذا التلاعب لديهم وجهة نظر معتبرة ومدعومة بالأدلة أيضاً. ويبدو أن أنجح نماذج التلاعب هي تلك التي تم فيها استغلال الممارسات التي تلبي حاجات جماعات معينة من البشر. ولا يمكن فهم سياسات المذهب القومي الألماني في الإمبراطورية الثانية من خلال الاكتفاء بالنظرة الفوقية. وقد ذهب البعض إلى أن المذهب القومي نجا ـ إلى حدٍّ ما ـ من سيطرة أناس وجدوا الفرصة سانحة لاستغلاله في أحداث تلك الفترة[1]. ولا يمكن «خلق» الأذواق والموضات ـ ولاسيما في مجال الترفيه العام ـ سوى على نطاق ضيق جداً، إذ يجب أن تكتشف، ثم يتم استخدامها وتشكيلها. ومهمة المؤرخ ليست مجرد اكتشافها بأثر رجعي، وإنما محاولة فهم سبب ظهور هذه الحاجات في المجتمعات المتغيرة في أثناء المواقف التاريخية المتغيرة.

(Geoffery Eley: Re – shaping the German Right (Yale U.P، London and New Haven، 1980 (1)

فصول الكتاب

اختراع التقاليد

الوضعية، والتقاليد التي ظهرت للوجود أثناء فترة وجيزة لا يمكن تحديد تاريخها، قد تكون بضع سنوات، لكنها أسست وجودها بسرعة كبيرة؛ فبث مراسيم الاحتفال الملكي بعيد الميلاد في بريطانيا - الذي بدأ عام 1932 - هو مثال عن النوع الأول من التقاليد، بينما ظهور وتطور احتفالات نهائي كأس اتحاد كرة القدم في بريطانيا هو مثال عن النوع الثاني، ومن الواضح أن هذين النوعين من التقاليد يفتقران إلى الديمومة، ولكننا نهتم بدراسة ظهورهما وتأسيسهما وليس البقاء والاستمرار.

فالتقاليد الوضعية هي مجموعة من الممارسات تحكمها قواعد ذات طابع طقسي أو رمزي، وتكون هذه القواعد مقبولة علنياً أو ضمنياً، وتسعى إلى غرس قيم ومعايير سلوكية معينة من خلال التكرار وهو ما يعني التواصل مع الماضي، فهذه الممارسات تحاول تحقيق الاستمرارية مع ماض تاريخي مناسب.

وتجدر الإشارة إلى اهتمام المؤرخين المعاصرين والمحدثين بـ (التقاليد الوضعية)، وتكتسب هذه الناحية أهمية كبيرة بالنسبة لمفهوم (الأمة)، الذي هو ابتكار تاريخي حديث نسبياً والظواهر المرتبطة بهذا المفهوم: كالقومية والدولة القومية والرموز الوطنية والتاريخ وغيرها.

فدراسة التقاليد الوضعية هي حقل متعدد التخصصات، ولا يمكن إنجاز دراسات التقاليد الوضعية من دون تضافر أهل الخبرة في هذه المجالات جميعاً.

السعر 65 درهماً





